بیان ہے، پانچویں حصہ میں نفس و عمل کے تزکیہ، نیت و عمل کے اخلاص اور عمل کے محاسبہ پر بحث کی ہے، چھٹے عنوان کے تحت اسلامی تہذیب کے بنیادی عناصر بتائے ہیں اور اتحادِ امت، تعاون علی الخیر، امن، حریت، فلاحی ریاست کے تصور، انفاق فی سبیل اللہ اور اسلام کے نظامِ تعزیرات پر گفتگو کی ہے، ساتویں حصہ میں اسلام میں اجتماعیت کی اہمیت، معاشرتی آداب، لباس اور حقوق العباد کے متعلق اسلامی تعلیم و ہدایت پیش کی ہے، اور زکوٰۃ کی معاشرتی و معاشی حیثیت واضح کی ہے، ایک حصہ میں اخلاق کی اہمیت کے علاوہ بعض فضائل اخلاق کو بڑے موثر انداز میں پیش کیا گیا ہے، اس کے بعد کے حصہ میں سماجی برائیوں اور رذائل اخلاق کا تذکرہ ہے، ایک حصہ مرد مومن کے کردار اور خصوصیات کے لیے مخصوص ہے، آخر میں جسمانی صحت و تندرستی کی اہمیت کا ذکر ہے، اس سلسلہ میں بتایا ہے کہ صفائی اور پاکیزگی کی اسلامی تعلیم کا مقصد حفظان صحت بھی ہے، ریڈیائی تقریریں مختصر ہوتی ہیں، تاہم مصنف نے ہر موضوع سے متعلق اہم، ضروری اور مفید باتیں قلمبند کر دی ہیں، انھوں نے عام فائدہ اور تمام افراد ملت تک اپنی بات پہنچانے کی غرض سے زبان اور پیشکش کا دلچسپ اور آسان انداز اختیار کیا ہے، اور کہیں کوئی ایسی بات نہیں تحریر کی ہے جس میں کوئی ایچ پیچ ہو یا وہ عام لوگوں کی فہم سے بالاتر ہو، پوری کتاب سے حکیم صاحب کے دین و مذہب، قوم و ملت اور ملک و وطن سے پُرخلوص ہمدردی اور خیر خواہی کا پتہ چلتا ہے، کاش ان کی قوم ان کی اس دردمندانہ پکار پر لبیک کہہ کر اپنی اصلاح و ترقی کی طرف مائل ہو، کتاب واقعی اسم باسمیٰ ہے، اس کو پڑھ کر امت مسلمہ اس وقت جس ظلمت و تاریکی میں گھری ہوئی ہے، اس سے نکل کر روشنی اور اجالے میں آسکتی ہے، کتاب معنوی کی طرح صوری حیثیت سے بھی حکیم صاحب کی خوش مذاقی کی آئینہ دار ہے۔

"ض"

جلد ۱۳۶ ماہ ذی قعدہ و ذی الحجہ ۱۴۰۵ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۸۵ء عدد ۲

مضامین

شذرات

سپریم کورٹ کے فاضل ججوں نے مسلمان مطلقہ عورت سے متعلق جو فیصلہ دیا ہے اس کا پورا متن جون ۱۹۸۵ء کے کریمنل جرنل میں شایع ہوا ہے، وہ پیش نظر ہے۔

اس فیصلہ کے دو جز ہیں، ایک میں مسلمان مطلقہ عورت کو اس کی دوسری شادی تک نان نفقہ کا حق دلایا گیا ہے، دوسرے میں مشترکہ سول کوڈ پر زور ہے، مطلقہ عورت کی ہمدردی میں جو فیصلہ ہے اس میں ایک فاضلانہ اور محققانہ علمی مقالہ کا رنگ پیدا ہو گیا ہے، لیکن اس پر اصحاب تحقیق اور ارباب نظر ہی اچھی طرح غور کر سکتے ہیں، بنیادی بات تو یہ ہے کہ اس قسم کے مذہبی معاملات میں ایڈورڈ ولیم لین، آرتھر آربری حتی کہ طیب جی اور ملا کی تحریروں کے حوالے مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتے، سر ظفر اللہ کی رائے بھی مستند نہیں مانی جا سکتی جن کا مسلمان ہونا ہی متنازعہ فیہ بن گیا ہے، عبداللہ یوسف علی اور مار ماڈیوک پکھتال کے ترجمے ضرور مستند ہیں، لیکن قرآن فہمی کا اصول یہ ہے کہ جب کسی آیت کے مفہوم میں دو رائے پیدا ہو جانے کا احتمال ہو تو پھر ان مفسرین کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے جو رجوع کرنے والوں کے مسلک کے ہوں۔

فاضل ججوں نے قرآن مجید کی اس آیت پر اپنا فیصلہ صادر کر دیا ہے:

وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ

(بقرہ: ۲۴۱)

اس کے مختلف ترجمے دیے گئے ہیں، اور کچھ تفسیریں بھی پیش کی گئی ہیں، ان میں آرتھر آربری کی تصریح بھی شامل ہے، جو مسلمانوں کے لیے قابل اعتنا نہیں۔

مسلم پرسنل لا بورڈ کے مستند علما نے اس آیت کے جو معانی اور مطالب پیش کیے، ان کو فاضل ججوں نے رد کر دیا، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ قابل قبول نہیں تھے، لیکن فیصلہ میں جن حوالوں کا سہارا لیا گیا، ان کو مسلمانوں کا سواد اعظم غیر مستند قرار دے کر رد کر دے تو کیا یہ فاضل ججوں کے لیے قابل قبول ہوگا؟

اس آیت میں متاع بالمعروف سے کیا مراد ہے، اور کلام مجید میں کس موقع اور کس کے لیے کہا گیا ہے، وہ غور طلب ہے، کلام مجید میں ہر قسم کی طلاق کے احکام کا ذکر کرنے کے بعد یہ آیت درج ہے، مولانا ابوالکلام آزاد بہت ہی روشن خیال اور فراخ دل مفسر قرآن سمجھے گئے ہیں، وہ اس آیت کا ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ (یاد رکھو) جن عورتوں کو طلاق دے دی گئی ہو تو چاہیے کہ انھیں مناسب طریقہ سے فائدہ پہونچایا جائے، متقی انسانوں کے لیے ایسا کرنا لازمی ہے"۔ وہ اس کی یہ بھی تشریح کرتے ہیں کہ "یعنی ان کے ساتھ جس قدر حسن سلوک کیا جا سکتا ہے، کیا جائے"۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۲۹۰) متاع بالمعروف سے مراد حسن سلوک ہے، نہ کہ نان نفقہ۔

فتاوی عالمگیری میں ہے کہ متاع کی تین قسمیں ہیں، واجب، مستحب، اور نہ واجب نہ مستحب، واجب ایسی مطلقہ کے لیے ہے جس سے خلوت صحیحہ نہیں ہوئی، اور نہ ہی مہر مقرر ہوا، اور مستحب اس مطلقہ کے لیے جس کو خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دی گئی، اور نہ واجب اور نہ مستحب اس مطلقہ کے لیے ہے جس سے خلوت صحیحہ نہیں ہوئی، لیکن مہر مقرر تھا، متاع بالمعروف ہی کے سہارے فاضل ججوں نے اپنا فیصلہ صادر فرما دیا ہے، لیکن کسی مفسر کے نزدیک متاع بالمعروف سے نان نفقہ مراد نہیں ہے، حسن سلوک کی تو توجیہ کی گئی ہے، مگر حسن سلوک کا درجہ فرض کا نہیں۔

فاضل ججوں نے احادیث کے بھی حوالے دیے ہیں، قرآن مجید اور احادیث مقدسہ کی تفسیر، تعبیر اور تشریح بڑی احتیاط اور ذمہ داری سے کی جاتی ہے، اسی لیے یہ حق صرف جید اور مستند علما کو دیا گیا ہے، جو چیز نص قرآنی سے ثابت ہو، اس کے خلاف کوئی بات یا رائے یا فیصلہ مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہیں، اس کے خلاف اسلامی حکومت کے قاضی القضاۃ کو بھی فیصلہ دینے کا حق نہیں، اسلامی حکومت بھی چاہے تو اس میں ترمیم نہیں کر سکتی، اجماع امت بھی اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا، ہماری سیکولر حکومت کے دائرہ سے تو یہ دستوری، قانونی اور اخلاقی لحاظ سے بھی باہر کی چیز ہے۔

مسلمان مطلقہ عورت کی کفالت کی ذمہ داری اس کے بالغ بیٹوں پر عائد ہوتی ہے، اگر اس کے بیٹے بالغ نہ ہوں تو اس کے باپ اور بھائی اس کی کفالت کے ذمہ دار ہوتے ہیں، اور اگر وہ بالکل لاوارث ہو تو پھر اس کی کفالت کی ذمہ داری حکومت پر ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اسلامی حکومت ہو، مسلمان عورتوں کی فلاح و بہبود سے متعلق قرآن پاک اور احادیث شریفہ میں ہر قسم کی ہدایتیں موجود ہیں، مسلمان اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان کے کیا مدارج اور کیا حقوق ہیں، گذشتہ چودہ سو سال سے ان ہی ہدایتوں کی بدولت اس کشمکش گاہ عالم میں مسلمانوں کے لیے یہ عورتیں مرکز لطف و محبت اور مایۂ سکون بنی ہوئی ہیں، اس میں کسی عدالتی فیصلہ اور مشترکہ سول کوڈ کے ذریعہ سے خلل نہ ڈالا جائے۔

ان صفحات میں بارہا کہا گیا ہے کہ قومی یکجہتی ملک کے لیے بے حد مفید ہے، ہر محب وطن اس کا قائل ہے، لیکن اس کو بروئے کار لانے کی مہم ایسی نہ بنادی جائے جس سے بیزاری، بے چینی اور بددلی پیدا ہو جائے، جو ملک کے لیے بالکل مفید نہیں، حکومت تو ایسی ہو جس کے اندر ہر باشندہ چاہے جس مذہب اور عقیدہ کا ہو بہ طیبِ خاطر زبان حال سے کہتا نظر آئے ؎

جو دلوں کو فتح کر لے وہی فاتح زمانہ

مقالات

سرسید احمد خان اور مستشرقین

از

عبید اللہ کوٹی ندوی، رفیق دار المصنفین

(۷)

سر ولیم میور واقدی سے ایک اور روایت یہ نقل کرتے ہیں کہ "ابن عباسؓ نے کہا کہ مجھ کو عبد اللہ بن مسعودؓ کا پڑھنا پسند ہے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہر رمضان میں ایک مرتبہ قرآن جبرئیلؑ سے پڑھوایا کرتے تھے، اور اپنی وفات کے سال اس کو دو مرتبہ پڑھوایا تھا، اور عبد اللہ ابن مسعودؓ دونوں مرتبہ حاضر تھے، اور جو چیز کہ منسوخ ہوئی تھی اور جس چیز میں ترمیم ہوتی تھی اس کا مشاہدہ کیا تھا" مگر جیسا کہ سرسید احمد خان نے صراحت کی ہے کہ "اس روایت کے آخری ٹکڑے کی کوئی معتبر سند نہیں ہے، اور نہ ہی ہم اس کو کسی مستند اور معتبر حدیث میں پاتے ہیں، اور اگر وہ واقدی میں موجود بھی ہو جس میں کہ ہم کو ہمیشہ شک رہے گا تب بھی وہ اعتبار کے لائق نہیں ہے، کیونکہ تمام نامعتبر اور بے سند روایتیں جو واقدی میں ہیں کچھ زیادہ اعتبار کی مستحق نہیں ہیں، اور اگر ہم اتمام حجت کی غرض سے اس کی اصلیت تسلیم کر لیں تو بھی سر ولیم میور کا یہ قیاس کہ "قرآن مجید میں شاید" بعض ایسی آیتیں نہ موجود ہوں جو ایک زمانہ میں نازل ہوئی ہوں، مگر بعد میں منسوخ ہو گئی ہوں، یا بدل دی گئی ہوں" (ایک ایسا قیاس جو "شاید" کے سہارے قائم ہے) کیونکر ثابت ہو سکتا ہے، باقی رہی یہ آیت کہ "مَا نَنْسَخْ مِنْ آیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا"

اس پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں اور یہ بتا چکے ہیں کہ اس میں شریعت یہود کے منسوخ کیے جانے کا ذکر ہے، آیات قرآنی کے نسخ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ (خطبات احمدیہ: ص ۴۸۰)

سر ولیم میور نے اپنی کتاب کے حاشیوں میں قرآن مجید سے بعض آیتوں کا اخراج یا بعض آیتوں کا اندراج نہ کیے جانے کے بارہ میں دو ایک اور روایتوں سے بھی استدلال کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "بیر معونہ پر ستر مسلمان شہید ہوئے تو محمد صاحبؐ نے اللہ تعالیٰ کی وساطت سے ان لوگوں کے پیغام کے پہونچنے کا دعویٰ کیا جس کو راویوں نے (کسی قدر اختلاف کے ساتھ) اس طرح نقل کیا ہے کہ "بلّغوا قومنا عنا انّا لقینا ربّنا فرضی عنّا ورضینا عنه (واقدی) تمام مسلمان اس کو کچھ مدت تک آیت قرآنی کے طور پر پڑھتے رہے، اس کے بعد یہ منسوخ یا خارج کر دی گئی"، لیکن سر سید کے نزدیک:

"اول تو اس روایت کی صحت ہی میں کلام اور انکار ہے، مزید برآں سر ولیم میور کا یہ فرضی بیان کہ "تمام مسلمان اس کو کچھ مدت تک آیت قرآنی کے طور پر پڑھتے رہے، اس کے بعد یہ منسوخ یا خارج کر دی گئی"، محض بے بنیاد ہے، اور کسی مستند اور معتبر روایت میں پایا نہیں جاتا، اور اگر بالفرض ہم اس کو صحیح تصور کر لیں تو اس کا نتیجہ صرف یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنی غلطی سے وحی غیر متلو یعنی حدیث کو وحی متلو یعنی قرآن سمجھ لیا تھا، اور درحقیقت وہ قرآن کی آیت نہ تھی۔" (ص ۴۸۲)

دوسری روایت جو سر ولیم میور نے نقل کی ہے احکام زنا سے متعلق ہے، اور اس میں اہل مدینہ سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "..... واللہ اگر یہ امر مانع نہ ہوتا کہ لوگ یہ کہدینگے کہ عمر نے ایک نئی بات قرآن میں درج کر دی تو میں قرآن میں یہ آیت درج کر دیتا کیونکہ میں نے اس آیت کو پڑھا ہے کہ والشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة (واقدی) مذکورہ بالا روایت پر گفتگو کرتے ہوئے سر سید نے یہ رائے دی ہے کہ: اول تو اس بیان میں جو واقدی نے لکھا ہے غلط بیانی اور غلط نمائی ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ یہ فقرہ "والشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة"

اصل حدیث میں نہیں ہے اور نہ اس بات کی کوئی سند ہے کہ کبھی مسلمانوں نے اس کو قرآنی آیت سمجھا ہو، دوسرے اس فقرے کی عبارت ایسی ناقص اور خراب ہے کہ عرب تو کجا، کوئی عجمی ادنیٰ درجہ کا عربی داں بھی اس کو نہ لکھے گا چہ جائیکہ وہ خدا کا کلام ہو..... ہاں البتہ مسلم شریف (باب حد الزنا) میں اس قدر ضرور ہے کہ "فکان مما انزل اللہ علیه آیة الرجم" یعنی ان چیزوں میں سے جو اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاریں رجم کا حکم تھا، اس حدیث کے ترجمہ میں آیت اور کتاب کے لفظ کا ترجمہ "حکم" کرنا چاہیے، اس بارہ میں ہم بہت سی مثالیں پیش کر سکتے ہیں کہ یہ الفاظ خود قرآن مجید اور احادیث میں "حکم" کے معنی میں استعمال کیے گئے ہیں۔

سورۂ نساء کی آیت ۱۹ میں بیان کیا گیا ہے کہ "ان کو اپنے مکانوں سے باہر نہ جانے دو یہاں تک کہ موت ان کو ٹھکانے لگائے، یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی سبیل نکال دے"، اس آیت کے آخری لفظوں سے بعض لوگ یہ سمجھے کہ وہ سبیل یہی ہے جو مسلم کی حدیث میں بیان ہوئی ہے کہ شادی شدہ کو بجرم زنا سو درّے لگانا چاہیے، اور سنگسار کر دینا چاہیے، اور غیر شادی شدہ کو سو درے لگانا اور ایک سال کے لیے جلاوطن کر دینا چاہیے، کچھ عجب نہیں کہ لوگوں نے اس حکم کو ایک جزو قرآن سمجھ لیا ہو، معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی رائے حدیث مسلم کے مطابق سنگسار کرنے کی تھی، اور اس لیے جب وہ مسند آرائے خلافت ہوئے تو اکثر اشخاص کے سامنے یہی بیان کیا، اور شاید اپنی تمام سلطنت میں یہی حکم دیا ہو، مگر واقدی کا روایت کردہ ٹکڑا محض بے اصل ہے، اور ہم اس کتاب کے پڑھنے والوں کو یقین دلاتے ہیں کہ تمام محققین مسلمان (ایسی روایتوں کو) مہمل تصور کرتے ہیں اور اسلام ان کو نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے"

(خطبات احمدیہ ص ۴۰۹-۴۰۲)

اسی بحث کے سلسلہ میں سر ولیم میور تیسری روایت وہ بیان کرتے ہیں، جو سونے کی گھاٹی کے بارہ میں تھی، اور جو قرآن میں درج ہونے سے رہ گئی، چوتھی مثال کے طور پر سر ولیم میور نے عبداللہ بن مسعودؓ

کے اس قصے کو پیش کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ ایک رات کو میں نے اپنے اوراق میں سے ایک آیت کو غائب پایا، پانچویں مثال میں وہ اس آیت کا ذکر کرتے ہیں جو مکہ کے معبودان مجازی کے بارہ میں تھی؛ لیکن ان مثالوں پر یہاں بحث کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ بقول سرسید احمد خان "ہم (سر ولیم میور کے) نہایت شکر گذار ہیں کہ انھوں نے خود یہ بات کہہ کر کہ یہ سب روایتیں غلط اور موضوع ہیں، اس جھگڑے کو چکا دیا ہے، پس ہم کو مردے مارنے کی کچھ ضرورت نہیں رہی (خطبات احمدیہ ص ۲ - ۴۹۱)

خانہ کعبہ کی تاریخی حیثیت سر ولیم میور اور بعض دوسرے مستشرقین نے خانہ کعبہ کی قدیم تاریخی اہمیت کو بھی کم کرنے کی کوشش کی ہے، حالانکہ یہ بات تاریخی حقایق سے چشم پوشی کے مترادف ہے، قرآن مجید میں اگرچہ تعمیر کعبہ کے زمانہ کا تعین نہیں کیا گیا ہے، لیکن اس میں کعبہ کی دو[۲] صفتوں کا خاص طور پر تذکرہ کیا گیا ہے؛ "بَیتِ العَتِیق" (نہایت پرانا اور قدیم گھر) اور "اَوَّلَ بَیتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ" (سب سے پہلا گھر جو لوگوں کے لیے خدا کی عبادت کرنے کے لیے بنایا گیا ہے) سرسید احمد خان کے نزدیک قرآن مجید کے مذکورہ بالا بیان کی تصدیق تاریخی شواہد سے بھی ہوتی ہے، ان کے بقول:

"اس کے ثبوت کے لیے ایسی دلیلیں بھی ہیں جو واقعی ایک حقیقت ہیں اور جن کو ان لوگوں نے لکھا ہے جن کو مذہب اسلام سے کچھ تعلق نہ تھا، ہم ایسے واقعات سے استدلال کرتے ہیں جو سب کو تسلیم ہیں، یا جو جغرافیہ کی تحقیقات سے ثابت ہیں، ... یہ بات سب کو تسلیم ہے کہ حضرت اسماعیلؑ کے بارہ[۱۲] بیٹے تھے، دوسرا بیٹا قیدار جنوب کی طرف حجاز میں آباد ہوا، رورنڈ فاسٹر کہتے ہیں کہ اشعیاہ نبی کے بیان سے بھی صاف صاف قیدار کا مسکن حجاز ثابت ہوتا ہے، جس میں مکہ و مدینہ بھی شامل ہیں، اہل عرب کی یہ روایت کہ قیدار اور اس کی اولاد حجاز میں آباد ہوئی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ عہد عتیق میں قیدار کا مسکن عرب کے اسی حصہ میں یعنی حجاز میں بیان ہوا ہے، یہ بات بھی بخوبی ثابت ہے کہ پولینس، بطلیموس اور پلینی اعظم کے زمانوں میں یہ قومیں حجاز کی باشندہ تھیں، گیڈری، گڈرونا اور کدریتی سے

قیداری اور قیدری مراد ہے، چنانچہ اس کا ذکر ہسٹری جغرافیہ جلد اول، ص ۲۴۸ میں کیا گیا ہے، پس بخوبی ثابت ہے کہ قیدار حجاز میں آباد تھے، رورنڈ گاڑی پی کاری نے اپنے نقشہ میں قیدار کی آبادی کا نشان ۲۶ - ۲۷ درجہ عرض شمالی، ۳۷ - ۳۸ درجہ طول شرقی کے درمیان لگایا ہے"۔

(خطبات احمدیہ ص ۴۹۷)

گبن نے کعبہ کی قدامت کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "کعبہ کی قدامت صحیح طور پر سنہ عیسوی سے پہلے کی ہے، ساحل بحر احمر کے ذکر میں ڈایوڈورس یونانی مورخ نے تھمیوبت اور سیبین کے بیان میں ایک مشہور معبد (یعنی کعبہ) کا ذکر کیا ہے، جس کے اعلیٰ درجہ کے تقدس کو تمام اہل عرب تسلیم کرتے تھے، اگر ڈایوڈورس کے زمانہ میں کعبہ ایک مشہور و معروف معبد تھا جس کے اعلیٰ درجہ کے تقدس کو تمام عرب تسلیم کرتے تھے تو ہم کو اس کی اصلیت کو درحقیقت ایک نہایت قدیمی زمانہ (ابراہیمؑ کے زمانہ) سے منسوب کرنا چاہیے"۔ (خطبات ص ۵۰۶) لیکن سر ولیم میور نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا وہ لکھتے ہیں کہ:

"جو کچھ ڈایوڈورس نے لکھا ہے اس سے عرب کی اس روایت کی صحت پر کہ کعبہ اور اس کے تمام مراسم کی اصلیت ابراہیمؑ و اسماعیلؑ سے ہے کیونکر قیاس ہو سکتا ہے"۔

مگر سرسید احمد خان اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ:

"ہم سمجھتے ہیں کہ سر ولیم میور نے بلاشبہہ یہاں غلطی کی ہے، جو کچھ ڈایوڈورس نے لکھا ہے اس سے عرب کی قدیم روایت کی صحت کا ثبوت ملتا ہے، اس بات سے کہ مذہب اسلام سے پہلے اہل عرب تسلیم کرتے تھے کہ کعبہ اور وہ تمام مراسم جو کعبہ سے متعلق ہیں، ان کا ابراہیمؑ سے تعلق ہے، اس کی اصلیت و صحت نہایت مضبوطی سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کیا وجہ تھی کہ اہل عرب نے اور بنو جرہم نے اور تمام عرب کی مختلف قوموں نے اس کو ابراہیمؑ و اسماعیلؑ سے منسوب کیا تھا، عرب ایک بت پرست

قوم تھی، اور ابراہیمؑ بت شکنی میں ایک مشہور شخص تھا، اس لیے ضرور تھا کہ تمام عرب کی قومیں ابراہیمؑ واسماعیلؑ سے نفرت کرتیں، اور کبھی اپنے معبد کو ابراہیم واسماعیلؑ سے منسوب نہ کرتیں، باوجود اس مغایرت اور منافرت کے تمام عرب کی قوموں کا اس بات کو تسلیم کرنا کہ کعبہ کو اور اس کے مراسم کو ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ سے تعلق ہے، یہ بات واضح طور پر اور علانیہ اس کی صحت اور اصلیت کی دلیل ہے، نہ کہ اس کے برخلاف جیسا کہ سر ولیم میور نے تصور کیا ہے، اس روایت کا اسلام کے زمانہ سے پیشتر بطور حقیقت مسلمہ کے تسلیم ہوتا چلا آنا ہمارے لیے دلیل ہے نہ کہ ہمارے مخالف کے لیے۔"

(خطبات احمدیہ ص ۵۰۷)

اہل عرب کے مورث اعلیٰ

سر ولیم میور کے اعتراضات کی اصل حیثیت سرسید کے نزدیک صرف اس قدر ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب "لائف آف محمد" میں کسی دلیل اور ثبوت کے بغیر ان تمام واقعات سے جن سے کسی مورخ نے انکار نہیں کیا، انکار کیا ہے، اور ایک خیالی اور فرضی بات کو جو ان کے دل میں آئی، حقیقت واقعہ قرار دیا ہے۔" مثلاً انھوں نے یہ بات فرض کر لی ہے کہ مکہ کے قریب اسماعیلؑ کا آباد ہونا اور یہ بات کہ یقطان اہل عرب کے مورث اعلیٰ تھے، سب بناوٹ اور قصہ اور ہر قسم کی تاریخی سچائی سے خالی ہے'۔ مگر بقول سرسید مرحوم:

"اس بات کے کہنے سے پہلے سر ولیم میور پر فرض تھا کہ یہ بیان کرتے کہ اہل عرب کو اگر وہ نسل، مذہب اور اپنی رسموں میں یقطان اور اسماعیلؑ سے بالکل مختلف تھے تو اس بناوٹ کی کیا ضرورت پیش آئی تھی اور کیوں تمام ملک اور تمام قبیلے جو آپس میں نہایت دشمن اور باہم سخت عداوت رکھتے تھے، اور روز خانہ جنگی اور باہم لڑائیاں کرتے تھے اس ایک بات پر متفق ہو گئے تھے، عرب کی تمام تاریخوں سے جن کو عیسائی مورخوں نے بھی تسلیم کیا ہے ثابت ہوتا ہے کہ یقطان عرب کا مورث اعلیٰ تھا، ان تمام باتوں کی کس طرح سر ولیم میور تردید کرتے ہیں، کیونکہ ایسے موقع پر ثبوت کے مقابلہ میں صرف انکار کر دینا کافی نہیں ہے، یونان کے مورخ اور جغرافیہ کے

ماہرین، حجاز میں اسماعیلؑ کی اولاد کی سکونت کا نشان بتاتے ہیں، یونانی مورخوں نے حجاز کی ان قوموں کا ذکر کیا ہے جو اسماعیلؑ کے بیٹوں کے نام سے موسوم تھیں، ان سب واقعی باتوں کو سر ولیم میور کس طرح معدوم کرتے ہیں؟ (خطبات احمدیہ: ص ۵۰۹)

عربوں کی مذہبی رسموں کا حضرت ابراہیمؑ سے تعلق

سرسید کے الفاظ میں سر ولیم میور ازراہ خود پسندی یہ بھی کہتے ہیں کہ:

"اس عقیدۂ باطل (یعنی حضرت ابراہیم سے نسبی رشتہ کے خیال) کے کسی اجزاء (رسموں) میں کسی بات کا ایسا کوئی نشان نہیں ہے کہ جو حضرت ابراہیمؑ سے متعلق ہو، حجر اسود کا بوسہ دینا، کعبہ کے گرد طواف کرنا، مکہ اور عرفات اور منیٰ میں رسمیات کا ادا کرنا اور مقدس مہینوں اور مقدس ملک کی تعظیم کرنا ان سب باتوں کو حضرت ابراہیمؑ سے یا ان کے خیالات اور اصول سے کسی طرح کا کوئی تعلق نہیں ہے جو غالباً ان کی اولاد کو ان سے پہونچیں، یہ باتیں یا تو ٹھیک مقامی نوعیت کی تھیں، یا ان کا بت پرستی کے اس سرچشمہ سے جو جزیرۂ عرب کے جنوب میں جاری تھیں، تعلق تھا اور وہاں سے بنی جرہم یا بنی قطورہ، یا از روایت یا کوئی اور قوم جو یمن سے منتقل ہو کر مکہ میں آباد ہوئی تھی اپنے ساتھ لائی تھی۔"

مگر سر ولیم میور کے یہ خیالات دلیل اور ثبوت کے بغیر سچائی سے انحراف کی ایک افسوسناک مثال ہیں، جس پر سرسید نے یوں تبصرہ کیا ہے:

"ہم کو افسوس ہے کہ سر ولیم میور نے بنی ابراہیمؑ یا بنی اسرائیل کی تمام رسمیات سے جو ان کے ہاں جاری تھیں، یک لخت چشم پوشی کر لی ہے، ورنہ وہ دیکھتے کہ ان رسمیات میں اور بنی اسرائیل کی رسمیات میں بالکل اتحاد پایا جاتا ہے۔"

سر ولیم میور کی ذکر کردہ رسمیات جن کو وہ حضرت ابراہیمؑ اور ان کی اولاد میں گم پاتے ہیں، وہ سرسید کی بائبل سے نقل کردہ شہادتوں کی بنا پر اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ ان کی اصل حضرت ابراہیمؑ اور ان کے خانوادہ میں موجود تھی، جن کی عربوں نے ایک قیمتی وراثت سمجھ کر حفاظت کی، چنانچہ جیسا کہ سرسید مرحوم نے

تحریر فرمایا ہے "حجر اسود وہی مذبح ہے جس کو خدا کے حکم سے ابراہیمؑ، اسحٰقؑ، یعقوبؑ اور موسیٰؑ بناتے تھے، (پیدائش باب ۱۲، آیت ۷، ۸ اور باب ۱۳، آیت ۱۸، باب ۲۶ آیت ۲۵ باب ۲۸ آیت ۱۰، ۱۵، ۲۲، کتاب خروج باب ۲۰، آیت ۲۵، باب ۲۴ آیت ۴) حجر اسود کو بوسہ دینے کا اس جگہ سر ولیم میور نے جو ذکر کیا ہے اس سے ایک عام مقصد بیان کرنا معلوم ہوتا ہے، یعنی پتھر کی تعظیم، مگر انھوں نے ان پتھروں کی اس تعظیم کو فراموش کر دیا جو ابراہیمؑ، اسحٰقؑ، یعقوبؑ اور موسیٰؑ کرتے تھے، یہ سب بزرگ ایسے پتھروں کو مقدس جانتے تھے، خدا کے نام سے ان کی تعظیم کرتے تھے، یعقوبؑ نے اس پر تیل ڈالا، (دیکھو بائبل کی کتاب پیدائش باب ۲۸، آیت ۱۹) یہ اس زمانہ کے دستور کے مطابق انتہائی تعظیم تھی، یعقوب نے کہا کہ یہ جگہ خانۂ خدا ہوگی، (پیدائش باب ۲۸، آیت ۲۲) خدا نے منع کیا کہ اس گھر کے اوپر مت چڑھو تا کہ تمھاری شرمگاہ اس کے اوپر ننگی نہ ہو جائے (خروج باب ۲۰، آیت ۲۶) اب کون سا دقیقہ تعظیم کا باقی رہ گیا ہے، جو اس قسم کے پتھروں کی نسبت اولاد ابراہیمؑ میں جاری نہ تھا، جس کے سبب سر ولیم میور، حجر اسود کی اس خفیف تعظیم کو (اگر وہ ہو بھی) اولاد ابراہیمؑ کی رسم سے جدا کر کے عرب کے بت پرستوں کی رسم بتاتے ہیں۔

ایک گھر خدا کے لیے بنانا اور بیت اللہ اس کا نام رکھنا جیسا کہ کعبہ ہے، اگر ابراہیمؑ کی رسومات سے نہ تصور کیا جائے تو وہ کون تھا (یعنی موسیٰؑ) جس نے بمقام گبعون بیابان میں خدا کا گھر بنایا، (خروج باب ۲۰، آیت ۲۴، کتاب اول تاریخ الایام باب ۲۱ آیت ۲۹) اور وہ کون تھا (یعنی داؤدؑ) جنھوں نے خرمن گاہ ارنان یبوسی کو خدا کا گھر بنانے کے لیے مول لیا اور پتھر، لکڑی، لوہا اور پیتل اس کے بنانے کے لیے جمع کیا، کتاب اول، تاریخ الایام باب ۲۲) اور وہ کون تھا (یعنی سلیمانؑ) جس نے بعد کو خرمن گاہ ارنان یبوسی میں نہایت عالی شان مکان بنایا جس کو خدا کا گھر اور بیت المقدس نام ملا، (کتاب دوم، تاریخ ایام، باب ۳) ان شواہد کی روشنی میں کعبہ کی تعمیر اور اس کو خدا کا گھر قرار دینے کو ابراہیمؑ کی طرف منسوب نہ کرنا، بلکہ عرب کے بت پرستوں کی رسم بتانا نہایت تعجب کی بات ہے۔

مکہ میں خاص کعبہ کے ساتھ جو رسم ادا کی جاتی ہے وہ صرف طواف ہے، سر ولیم میور کے لیے اس رسم کے بارے میں ابراہیمی رسم ہونے سے انکار کرنا اس وقت مناسب تھا جبکہ وہ کسی تاریخ یا توریت مقدس سے پہلے یہ ثابت کر لیتے کہ ابراہیمؑ و اسحٰقؑ و یعقوبؑ نے جو مذبح یا بیت اللہ بنایا تھا ان میں وہ کیا کیا کرتے تھے، کیونکہ توریت سے موسیٰؑ سے بیشتر صرف خدا کے نام یا عبادت کے لیے ان گھروں کا بننا تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے عبادت کا طریقہ نہیں معلوم ہوتا، اور ہمارے لیے اس بات کے یقین کرنے کا جائز قرینہ ہے کہ اس زمانہ میں خدا کی عبادت کا یہی طریقہ تھا جو طواف کی صورت میں پایا جاتا ہے اور اسماعیلؑ کی اولاد نے اپنے دادا کے اسی طریقہ کو اور اسی ہیئت کو اب تک قائم رکھا ہے، ہم کو امید ہے کہ سر ولیم میور اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ حج خانہ کعبہ کا نہیں ہوتا، (اس کے ارد گرد جو کچھ ہوتا ہے اس سے مقصود خدا کی ذات ہوتی ہے نہ کہ کعبہ کی عمارت) پس یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مسلمانوں کے مذہب میں خانہ کعبہ (کی عمارت) کا حج ہوتا ہے۔

عرفات کی رسم کا بھی ابراہیمؑ اور ان کی اولاد سے تعلق رہا ہے، ہزاروں جگہ توراۃ میں آیا ہے کہ خدا ابراہیمؑ کو مرئی ہوا، (یعنی ان کو دیدار الٰہی ہوا) خدا اسحاقؑ کو مرئی ہوا، خدا یعقوبؑ کو مرئی ہوا، خدا موسیٰؑ کو مرئی ہوا، پس ٹھیک یہی معنی عرفات کے ہیں، جس پہاڑ پر (مکہ کے قریب) خدا ابراہیمؑ و اسماعیلؑ کو مرئی ہوا اس پہاڑ کا نام جبل عرفات ہے، معلوم نہیں کہ سر ولیم میور نے عرفات کو کیا سمجھا جو یہ کہا کہ اس کو ابراہیمی رسوم یا حالات سے کچھ تعلق نہیں ہے، وہ ایک ایسی چیز ہے جو دنیا کے بت پرستوں سے کچھ بھی مناسبت نہیں رکھتی، یہ خاص امر ابراہیمؑ کی نسل میں ملتا ہے، یہاں ہم اس بات پر کہ خدا کیونکر دکھائی دے سکتا ہے؟ بحث کرنا نہیں چاہتے، اور ان الفاظ کے مطلب و مراد سے یہاں کوئی بحث کرنا مقصود نہیں، بلکہ صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ عرفات (عرفان الٰہی یا دیدار خداوندی) کا استعمال بجز خاندان ابراہیمی کے دنیا کے اور کسی خاندان یا مذہب میں نہ تھا، اور اسی لیے عرفات یا جبل عرفات کے نام سے اس کا خاص تعلق ابراہیمؑ سے ثابت ہوتا ہے، یہی جگہ ہے جہاں کی حاضری کو حج کہتے ہیں، پہاڑ تلے کا میدان ہے جس میں لوگ جمع ہوتے ہیں، اور خدا کی یاد کرتے ہیں، اس کی

تسبیح کرتے ہیں، اس قدوس کو قدوس کہہ کر یاد کرتے ہیں، اس مجمع میں صرف خطبہ پڑھا جاتا ہے جس میں خدا کی تعریف ہوتی ہے، اور خدا کے احکام سنائے جاتے ہیں، ٹھیک اسی طرح جیسا کہ موسیٰؑ نے کوہ سینا کی تلیٹی میں سنائے تھے، پس غور کرنا چاہیے کہ اس رسم کی اصلیت بت پرستوں میں پائی جاتی ہے یا خاص ابراہیمؑ کے یہاں۔

منیٰ کا مقام بھی صرف قربانی کے لیے ہے، اس کے علاوہ وہاں کوئی دوسری رسم نہیں ہوتی، تمام توریت قربانی کی رسم سے بھری ہوئی ہے، جہاں بیت اللہ بنایا تھا وہاں قربانی ہوتی تھی، اور اسی قربانی کی وجہ سے بیت اللہ مذبح کے نام سے پکارا جاتا تھا، منیٰ اور خانۂ کعبہ نہایت قریب ہیں، اور اسی لیے قربانی نذر کرنے کے لیے منیٰ کی جگہ مقرر کی گئی، ابراہیمؑ، یعقوبؑ، اسحاقؑ اور موسیٰؑ اور داؤد و سلیمانؑ کی قربانی اور اسلام میں قربانی کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ ان کے یہاں قربانی میں جانور کو مار کر اس کی لاش کو آگ میں جلا دیتے تھے، اس خیال سے کہ خدا کو اس کی خوشبو پسند آتی تھی، مذہب اسلام میں وہ قربانی غریب اور محتاج لوگوں میں تقسیم کی جاتی ہے، تاکہ وہ بھوک کی سختی سے محفوظ رہیں، سر ولیم میور اگر اسی وجہ سے منیٰ کی رسموں کو بت پرستی کی رسمیں تصور کرتے ہیں تو کچھ افسوس کی بات نہیں ہے، کیونکہ ہر ذی عقل قربانی کے مذکورۂ بالا طریقوں کے مقابلہ میں اسلام کی قربانی کے طریقہ کو نہایت عمدہ اور بہتر سمجھتا ہوگا۔

اسلام نے کسی ملک کو مقدس نہیں ٹھہرایا، البتہ اس مقدس جگہ کو جو خاص طور پر خدا کی پرستش کے لیے مقدس ہاتھوں سے بنائی گئی تھی مقدس ٹھہرایا گیا ہے، یہ بھی ابراہیمؑ ہی کا طریقہ تھا، اور ان کی اولاد میں رائج چلا آرہا تھا، جہاں انھوں نے خانۂ خدا یا مذبح بنایا اس جگہ کو مقدس سمجھتے تھے، "موسیٰ کو خدا نے کہا کہ سینا پہاڑ کے لیے حد ٹھہرا اور اس کو مقدس کر، (خروج باب ۱۹، آیت ۲۳) خدا کا یہ بھی حکم ہے

مقام مقدس مرا احترام نمائید (سفر لویان باب ۲۶، آیت ۲) اسی طرح

بیت المقدس کو بھی مقدس قرار دیا گیا، اسی طرح اسلام میں بھی خانہ کعبہ کے لیے جب سے وہ بنا ایک حد مقرر

کی گئی، جو حرم کہلاتی ہے، اور اس کو اس مقدس نام کے ادب کے لیے جس کے نام پر وہ پاک جگہ بنائی گئی مقدس ٹھہرایا، یہ بھی اس بات کا ایک نہایت واضح ثبوت ہے کہ بیت اللہ کو مقدس ٹھہرانا، خاص طور پر ابراہیمؑ سے تعلق رکھتا ہے، نہ کہ بت پرستوں کی رسم سے۔ (خطبات احمدیہ ص ۱۴ - ۵۰۹)

سرسید، سر ولیم میور کی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم کو مقدس قرار دینے کی رسم کا تعلق دور جاہلیت سے تھا، یہ حج کے مہینے تھے، اور انھوں نے آپس میں عہد کر لیا تھا کہ ان دنوں میں لڑائی موقوف رہے گی، تاکہ لوگ بے خطر ہو کر مکہ آئیں اور حج کر سکیں، مگر بقول سرسید:

"سر ولیم میور نے جو غلطی کی ہے وہ یہ ہے کہ مذہب اسلام نے بھی ان کو مقدس مانا ہے، حالانکہ مذہب اسلام نے ان کی تقدیس کو رد کر دیا ہے، اور کوئی مہینہ مذہب اسلام میں (اس طور پر) مقدس نہیں رہا ہے، اسلام نے یہ کہا ہے کہ چار مہینے جو مقدس ٹھہرائے گئے ہیں ان میں تم لڑائی کی ابتدا مت کرو، لیکن اگر کافر لڑیں تو لڑو، خدائے تعالیٰ سورۂ توبہ میں فرماتا ہے (اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ... كَافَّة) کہ ان چار مہینوں کی کوئی خصوصیت نہیں، بلکہ سال کے سب ہی ۱۲ مہینوں میں آپس میں مت لڑو، اور تمام کافروں سے لڑو جس طرح کہ وہ تم سے لڑیں، پس یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ مذہب اسلام میں اشہر حرم (۴ محترم مہینے) نہیں مانے جاتے، بلکہ بارہ کے بارہ مہینے ایک سے ہیں۔" (ایضاً، ص ۵۱۵)

صابی مذہب سے تعلق | سر ولیم میور یہ بھی لکھتے ہیں کہ عرب کے خاص طریقے سیبین ازم (صابی مذہب) اور بت پرستی اور پتھر کی پرستش تھی، اور ان سب کو مکہ کے مذہب سے بڑا تعلق تھا، لیکن اس اعتراض کے جواب میں سرسید یہ لکھتے ہیں کہ:

"ہم کو اس بات سے انکار نہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں جو طریقے مکہ میں رائج تھے، ان میں بہت کچھ رسمیں بت پرستی کی شامل ہو گئی تھیں، مثلاً صابئین کا مذہب، اس میں کفر و شرک اور کواکب کی پرستش داخل

ہوگئی تھی، مگر جو خاص باتیں ابراہیمؑ کے مذہب کی ان میں پائی جاتی تھیں ان کو بھی سر ولیم میور بت پرستی سے منسوب فرماتے ہیں، یہی ان کی غلطی ہے، خانہ کعبہ کو اور ابراہیمی اور اسماعیلی نماز کے طریقہ کو جس کو اب طواف کعبہ کہتے ہیں سیبین ازم یا بت پرستی سے کچھ تعلق نہ تھا، پتھر یا حجر اسود کی پرستش جس کو سر ولیم میور عرب کا دستور بیان کرتے ہیں (حالانکہ وہ پرستش نہیں بلکہ تعظیم ہے، اور گذشتہ صفحات میں بائبل سے اس کی نظیریں بھی پیش کی جاچکی ہیں) خاص ابراہیمؑ کا طریقہ تھا، یہ طریقہ خاص ابراہیمؑ سے پیدا ہوا، اور یعقوبؑ و اسحاقؑ اور اسماعیلؑ و موسیٰؑ نے اس کی پیروی کی، جو بن گھڑے اور ننگے پتھروں کو (موجودہ بائبل کی پیش کردہ شہادتوں کے مطابق) ستون کی مانند کھڑا کرتے تھے، اور ان پر تیل چڑھاتے تھے، خواہ یوں کہو کہ مہادیو کی پنڈے کی طرح ان پتھروں کی پرستش کرتے تھے، (جس کی ذمہ داری موجودہ بائبل پر ہے، اور اس کی روشنی میں جو کچھ چاہو ان کی نسبت کہو، مگر یہ بات کہ وہ طریقہ ابراہیمی نہ تھا، بلکہ خاص عرب کے بت پرستوں کا طریقہ تھا جیسا کہ سر ولیم میور بیان کرتے ہیں تسلیم نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان کی غلطی علانیہ ثابت ہے۔"

سر سید نے اس بحث کو تمام کرتے ہوئے مکہ کی تاریخ اور نسب نامۂ نبوی ﷺ پر بڑی تفصیل اور تحقیق کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے، اور اس بارے میں سر ولیم میور کے طول طویل بیانات پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

"ان تمام قابل افسوس قیاسات اور فرضی قصوں کے بعد سر ولیم میور نے مکہ کی ابتداء اور مکہ کے مذہب کی ایک فرضی تاریخ بیان کی ہے، اور ہر ایک بات کو بے دلیل اور بغیر ثبوت کے فرض کر لینے کے بعد.... اپنے خیال کو جولانی دے کر اپنے قلم کے چند اشاروں سے تمام ناممکن باتوں پر غالب آتے ہیں، مگر وہ باتیں نہ تاریخی واقعات ہیں، نہ عرب کی مقامی روایتیں اور نہ کتاب مقدس (بائبل) کی سچی باتیں، بلکہ صرف سر ولیم کے عجیب و غریب کام کرنے والے خیال کی ایجادیں ہیں، اس وجہ سے

ہم ان کو ذکر کرنا بے فائدہ سمجھتے ہیں۔" (خطبات احمدیہ: ص ۵۱۷)

نسب نامۂ نبوی ﷺ

نسب نامۂ نبوی ﷺ پر سر سید احمد خان کی تحقیق یہ ہے کہ اسماعیلؑ (بن ابراہیمؑ) ۱۹۱۰ سنہ قبل مسیح پیدا ہوئے، اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ۵۷۰ سنہ بعد مسیح پیدا ہوئے، دونوں میں ۲۴۷۶ برس کا فاصلہ ہے، اور اسماعیلؑ سے آنحضرت ﷺ تک اس نسب نامہ کی ستر (۷۰) پشتیں گذری ہیں جو علوم طبیعی کی تحقیقات کی روشنی میں اندازے حساب بالکل صحیح ہے، یعنی ایک صدی میں تقریباً تین پشتیں، آنحضرت ﷺ کے ایک جد بعید عدنان اور حضرت اسماعیلؑ کے درمیان بیہقی نے بس (۲۰)، ابن ہشام نے ایک نسخہ کے مطابق نو (۹) اور ایک اور نسخہ کے مطابق گیارہ (۱۱) پشتیں اور ابن الاعرابی نے نو (۹) پشتوں کا ذکر کیا ہے، اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور عدنان کے درمیان سر ولیم میور کے مطابق اٹھارہ (۱۸) پشتیں گذری ہیں، (دیکھیے لائف آف محمد ج ۱ ص ۱۹۴) مگر سر سید نے اس بارہ میں اپنا خیال اس طرح ظاہر کیا ہے کہ:

"سر ولیم میور کو ناموں کے متحد ہونے سے شبہہ پڑا ہے، (مگر) عدنان بھی دو (۲) ہیں اور معد بھی دو (۲) ہیں،.... عک بلاشبہہ معد کا بھائی تھا، مگر پہلے معد کا، نہ کہ دوسرے معد کا، جیسا کہ سر ولیم میور نے تصور کیا ہے..... یہ یاد رکھنا چاہیے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے عدنان ہمارے مرتبہ شجرہ میں پچاسویں نمبر پر ہے، جو عموماً تسلیم کیا گیا ہے، مگر عدنان سے آگے مورخوں میں اختلاف ہے، (جس کی بنیاد مذہبی نہیں، بلکہ تاریخی ہے).... سر ولیم میور کا یہ کہنا کہ ہم دل سے قبول کرتے ہیں کہ "آنحضرت ﷺ کا نسب نامہ عدنان تک خاص عرب کی ملکی روایتوں سے لیا گیا ہے اور عدنان سے آگے یہودیوں سے۔" (خطبات احمدیہ ص ۶۸ - ۵۶۰)

مگر مورخوں نے عدنان سے اوپر شجرۂ نسب کی جستجو میں اگر یہود کی تاریخی روایتوں کی طرف رجوع کر لیا تو اس میں مذہب اسلام کے لیے عیب کی کیا بات پیدا ہوگئی، سر سید فرماتے ہیں کہ:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب نامہ کی نسبت کیا بیہودہ گفتگو عیسائیوں نے کی ہے، خدا تعالیٰ کے اس وعدہ کا پورا ہونا جو اس نے بنی اسرائیل سے موسیٰؑ کی زبانی کیا کہ "میں تمھارے بھائیوں یعنی بنی اسماعیلؑ میں سے موسیٰؑ کی مانند ایک نبی پیدا کروں گا (تورات) کچھ اس بات پر منحصر نہ تھا کہ بنی اسماعیل کی نسلیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر اسماعیلؑ تک ہم کو کامل ترتیب اور پوری تعداد سے یاد ہوں، اور نہ اس بات پر اس کا انحصار تھا کہ وہ کرسی نامہ (شجرۂ نسب) ہم عرب کی ملکی روایتوں سے یاد کریں، یا یہود کی روایتوں اور برخیا کاتب الوحی ارمیا نبی کی تحریروں سے، وہ تو اسماعیلؑ کی اولاد میں سے ایک کے لیے ہونا تھا سو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت پورا ہوا، تمام عرب اور یہود اور عرب کے قرب وجوار کی تمام قومیں اور تمام اگلے اور پچھلے مورخ خواہ وہ عرب کے رہنے والے ہوں یا کسی اور ملک کے، مسلمان ہوں یا کسی اور مذہب کے، اس بات میں ذرا بھی شبہہ نہیں رکھتے، بلکہ بالکل تسلیم کرتے ہیں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنی ہاشم، قریش، اسماعیلؑ بن ابراہیمؑ کی اولاد میں ہیں، محمد رسول اللہؐ نے قریش کو پکار کر مخاطب کیا کہ "اَبِیْکُمْ اِبْرَاھِیْمَ" (تمھارے جد امجد ابراہیمؑ ہیں) جس کو سب نے تسلیم کیا، اور کون ایسا شخص ہے جس میں اس قدر جرأت ہو کہ وہ سچ بات کو تسلیم نہ کرے۔"

(خطبات احمدیہ : ص ۔ ۵۷)

معراج جسمانی پر اعتراضات کا دفاع

سرسید احمد خان اگرچہ معراج بصورت رویا کے قائل ہیں جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ، اور بعد کے علماء واہل تحقیق میں سے ایک طبقہ کی رائے ہے، مگر وہ مستشرقین کی طرف سے معراج جسمانی پر کیے جانے والے اعتراضات کو بھی صحیح نہیں سمجھتے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

"اب ہم بغرض اتمام حجت (معراج جسمانی کو) واقعی تسلیم کر لیتے ہیں، اور یہ بھی تسلیم کر لیتے ہیں کہ ان تمام قصوں پر اعتقاد رکھنا مسلمانوں کے یہاں ایک خاص امر دینی ہے، اور پھر ہم ان متعصب عیسائیوں سے جو ان روایات کی بنا پر مذہب اسلام پر طعن کرتے ہیں، پوچھتے ہیں کہ وہ کیوں اس قدر شور مچاتے ہیں جب کہ وہ خود اس سے بھی زیادہ عجیب باتوں پر یقین رکھتے ہیں، کیا ان کا یہ اعتقاد نہیں ہے، کہ حضرت الیاسؑ آسمان پر انسانی جسم وشکل کے ساتھ موت کا ذائقہ چکھے بغیر ایک آتشیں گاڑی میں ایک آندھی کے ذریعہ اٹھائے گئے ہیں، اور کیا عیسائی اس بات پر عقیدہ نہیں رکھتے کہ حضرت عیسیٰ مسیحؑ مرنے کے بعد اٹھے اور آسمان پر چلے گئے اور خدا تعالیٰ کے دست راست کی طرف بیٹھے، یعنی خود اپنے ہی دست راست کی طرف، کیونکہ وہ خود خدا تھے، (متی باب ۲۸، آیت ۷، مرقس باب ۱۶ آیت ۱۹) اس لیے ہم تمام عیسائیوں کو درج ذیل احکام کی پیروی کرنے کی صلاح دیتے ہیں کہ "تو اس ذرہ کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے دیکھتا ہے، اور اپنی آنکھ میں جو شہتیر ہے اس کو نہیں دیکھتا، تو اپنے بھائی سے کس طرح کہہ سکتا ہے کہ بھائی تو مجھ سے اپنی آنکھ کا ذرہ نکلوا لے جبکہ تجھ کو خود اپنی آنکھ کا شہتیر نظر نہیں آتا، اے مکار پہلے تو اپنی آنکھ میں سے شہتیر تو نکال لے تب تجھ کو اپنے بھائی کی آنکھ میں ذرہ نکالنے کے لیے صاف نظر آنے لگے گا۔" (لوقا: باب ۶، آیت ۴۲ - ۴۱)

ایک مقدس عیسائی نے حضرت عیسیٰؑ کے آسمان پر چلے جانے کے قصے کو نہایت شاعرانہ رنگین بیانی سے نظم کیا ہے، جس کا ترجمہ سرسید کے الفاظ میں یہ ہے کہ "اس نے آسمان کی طرف مراجعت کی، اور

اس کے پیچھے دس ہزار چنگوں کی سریلی آوازیں تھیں، جو زمزمہ ہائے ملکوتی کا سماں باندھ رہی تھیں، زمین اور ہوا ان کی آواز سے گونج رہی تھی، تمام افلاک دربدرج سے صدائے بازگشت آرہی تھی، سیارے اپنے اپنے مقامات پر سننے کے لیے ٹھہر گئے تھے، جبکہ یہ نورانی جلوس شادکامی کے طنطنہ کے ساتھ عالم بالا کو روانہ ہوا، انھوں نے یہ نغمہ گایا: اے لازوال دروازو کھل جاؤ! اے آسمانو! اپنے دروازوں کو وا کرو اور اس بڑے نجات دہندہ کو جو اپنے کام کو اختتام پر پہونچا کر شان وشوکت کے ساتھ آتا ہے اندر لے لو، اور اب خدا تعالیٰ کی نظر عاطفت سے نیک لوگوں کے مکانوں میں قدم رنجہ فرمائے گا اور اپنی خوشی سے اپنے قاصدان اولی الاجنحہ کو رحمت آسمانی کے پیغام دے کر متواتر وہاں بھیجا کرے گا۔" (خطبات احمدیہ ص ۶۷۱-۶۷۳)

سرسید کی طرف سے اس جواب کی روشنی میں معراج جسمانی مذہبی نقطہ نظر سے اہل مذاہب کے لیے قابل فہم ہے اور واقعات معراج میں کوئی ایک پہلو بھی ایسا نہیں ہے جس کے بارہ میں وہ اپنے مذہبی اعتقاد وتصور کو برقرار رکھتے ہوئے یہ کہہ سکیں کہ وہ ناممکن ہے یا عالم واقعات میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ (باقی)

سلسلۂ مقالات سلیمان

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے متعدد بلند پایہ تصانیف کے علاوہ بہت سے علمی، مذہبی، فقہی، تاریخی، ادبی وتنقیدی مضامین بھی لکھے تھے، ان تمام مضامین کو فن وار کتابی صورت میں تین ضخیم جلدوں میں مرتب کرکے شایع کیا جاچکا ہے، پہلی جلد تمام تر ہندوستان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کے مضامین پر، دوسری جلد خالص علمی و تحقیقی مضامین پر، تیسری جلد قرآنی و مذہبی مضامین پر مشتمل ہے، تیسری جلد میں علامہ کے وہ معرکۃ الآرا مضامین بھی ہیں جو انھوں نے یورپ اور امریکہ کے بعض سرگروہ مستشرقین کے جواب میں لکھے تھے، اور بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھے گئے تھے۔ قیمت علی الترتیب ۲۶ روپیے، ۲۳ روپیے، ۲۳ روپیے، بقیہ جلدیں زیر ترتیب ہیں۔ "منیجر"

حضرۃ الاستاذؒ کی اہم تصنیف
تاریخ ارض القرآن پر ایک نظر

از

سید صباح الدین عبدالرحمٰن

یہ حضرۃ الاستاذ مولانا سید سلیمان ندویؒ کی پہلی باضابطہ تصنیف ہے، جو دارالمصنفین کی تاسیس کے پہلے سال ۱۹۱۵ء میں شایع ہوئی، اس وقت ان کی عمر اکتیس (۳۱) سال کی تھی، دوسری جلد ۱۹۱۸ء میں شایع ہوئی، اس سے پہلے وہ الندوہ، الہلال اور البلاغ میں اس کثرت سے مضامین لکھ چکے تھے کہ ان کا قلم بڑی حد تک منجھ چکا تھا، اور اس میں بڑی روانی آچکی تھی، لیکن اس کتاب میں انھوں نے اپنی تحقیق وتدقیق کو جس انداز میں سمیٹ کر پیش کیا ہے، اس سے ان کی کاوش فکر، بالغ نظری اور طرز نگارش کا ایک عجیب وغریب نمونہ دکھائی دیتا ہے جو کسی اور مصنف یا اہل قلم کے یہاں کم ملے گا۔

اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ دراصل مولانا شبلیؒ کی شہرۂ آفاق تصنیف سیرۃ النبیؐ کے دیباچہ کے لیے لکھا گیا تھا، لیکن یہ تحریر اتنی بڑھتی چلی گئی کہ اس کی دو (۲) جلدیں ہوگئیں، اور وہ مستقل تصنیف بن گئی، ر

سبب تالیف سید صاحبؒ کو دکھ تھا کہ قرآن مجید میں عرب کی بیسیوں قوموں، شہروں اور مقامات کے نام ہیں، جن کی ہر قسم کی صحیح تاریخ سے نہ صرف عوام بلکہ علماء تک ناواقف ہیں، اور گذشتہ تیرہ سو برس میں ایک کتاب بھی اس موضوع پر نہیں لکھی گئی، اسی کے ساتھ ان کو اس پر حیرت تھی کہ جرمن، فرانسیسی،

اطالوی اور انگریز مستشرقین نے تاریخ عرب قبل از اسلام پر محققانہ کتابیں لکھیں، عرب قبل اسلام کے جو حالات یونانی اور رومانی تصانیف میں ہیں، ان کا انتخاب اور خلاصہ پیش کیا، قرآن مجید میں جن اقوام و بلاد کا ذکر آیا ہے، ان کے کھنڈروں کا مشاہدہ کیا اور ان کے کتبات کو حل کیا، مگر ان تمام کوششوں میں ان کی نیت صاف نہیں تھی، اس لیے انھوں نے ان کے عجیب و غریب نتائج استنباط کر کے قرآن مجید کے فوائد کو پامال کیا، اور قرآن کی مخالفت میں غلط معلومات پیش کیے، جن قوموں کا ذکر قرآن مجید میں ہے، ان کو غیر تاریخی قرار دیا، عرب کے ادعائے نسب سے انکار کیا اور جرأت کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ قرآن کے پہلے کا عرب قرآن کے بعد کے عرب سے ہزار درجہ بہتر تھا۔ (دیباچہ ارض القرآن)

سید صاحبؒ رقمطراز ہیں کہ جس طرح ایرانی اور یہودی مورخین کے مقابلہ میں ابن حنیفہ دینوری (المتوفی ۲۸۱ھ)، ابن قتیبہ (المتوفی ۲۷۶ھ) اور ابن جریر (المتوفی ۳۱۰ھ) نے اسلام اور قرآن کی تحقیق و تطبیق میں کوشش کی، اسی طرح اس زمانہ میں ضرورت ہے کہ یورپین تاریخ کی تطبیق اسلام اور عربوں سے دی جائے، اور یورپین تحقیقات و اکتشافات کی غلطی کا پردہ چاک کیا جائے، اور خود ان ہی کے کارخانوں کے بنے ہوئے ہتھیاروں سے ان کے حملوں کا جواب دیا جائے (ایضاً)

اس مقصد سے انھوں نے تاریخ ارض القرآن دو جلدوں میں لکھی، اس کے سرسری مطالعہ سے اس کا سمجھنا آسان نہیں، اس لیے اس کا جائزہ لینا ضروری ہے کہ یہ کس طرح لکھی گئی، اور اس میں کیا لکھا گیا ہے، اور اس کے لکھنے کا انداز کیا ہے، پھر آخر میں یہ حقیر راقم اپنی بساط کے مطابق اس کی تحقیقی نوعیت اور افادیت پر اپنی رائے کے اظہار کرنے کی جرأت کرے گا۔

کتاب کے ماخذ اس کتاب کی تیاری کے سلسلہ میں سید صاحبؒ نے عبرانی زبان بھی کچھ سیکھنے کی کوشش کی، تاکہ توراۃ کے ناموں کے تلفظ اور فقروں کو آسانی سے سمجھ سکیں، سبا اور حمیر کے کتبات سے بھی مدد لی، پھر اس کی تدوین کے سلسلہ میں مختلف ماخذوں کو جس طرح کھنگالا ہے، وہ علمی اور تحقیقی کارنامہ کا ایک

بے مثال نمونہ ہے، ان کا خود بیان ہے کہ اس کے لکھتے وقت چار ماخذ سامنے رہے: (۱) ادبیاتِ اسلامیہ، (۲) ادبیاتِ اسرائیلیہ، (۳) ادبیاتِ یونانیہ و رومانیہ (۴) اکتشافاتِ اثریہ، ان ماخذوں کی نوعیت اور اہمیت پر بیاسی ۸۲ صفحے کا تبصرہ جس دیدہ وری کے ساتھ کیا ہے وہ اردو میں تو بالکل نئی چیز تھی، اور اگر کوئی مستشرق اردو پڑھ کر اس کا مطالعہ کرے تو وہ اس تبصرہ کی کاوش فکر سے ضرور متاثر ہوگا۔

ادبیات اسلامیہ کے سلسلہ میں قرآن مجید، روایات تفسیر، اسرائیلیات، تاریخ عرب اور جغرافیۂ عرب کا ذکر کرتے ہوئے اتنی کتابوں کی فہرست دے دی ہے کہ یہ اچھا خاصہ کیٹلاگ بن گیا ہے، ان سے مصنف کے نام کے ساتھ ان کا سنہ ولادت و وفات اور ان کتابوں کا سنہ تصنیف معلوم ہو سکتا ہے، اور اگر یہ چھپ گئی ہیں تو کہاں اور کب چھپیں، ان کی تفصیل بھی ہے۔

ادبیات اسرائیلیہ کا مجموعہ توراۃ، نبییم، کتبیم، ترگوم، مدراش اور تالمود سے عبارت ہے، سید صاحبؒ نے ان سے بھی استفادہ کیا ہے۔

ادبیات یونانیہ و رومانیہ میں انھوں نے ہیروڈوٹس (۴۰۰ برس قبل مسیح) اراتستھنیس (متوفی ۱۹۶ء ق م)، ڈیوڈوریس (المتوفی ۸۰ء ق م)، اسٹرابو (۲۴ء ق م)، پلینی (المتوفی ۷۹ء ق م)، بطلیموس، یوسیفوس اور بردشوشن وغیرہ کی تصنیفوں اور تحریروں سے بھی کام لیا ہے۔

اکتشافات اثریہ سے بھی انھوں نے پورا فائدہ اٹھایا ہے، یمن، حضر موت، حوران، تدمر، بطرا، علا، مدائن صالح، صفا، حجر، حجاز، عراق اور مصر میں قدیم عربوں کے بہت سے آثار، عمارات اور یادگاریں ہیں جن میں ہزاروں کتبے اور نقوش کھدے ہیں، جو زیادہ تر حمیری، سبائی، آرامی اور نبطی خط میں ہیں، دولت بنی امیہ اور عباسیہ کے دور میں تاریخی مذاق مجتہدانہ حیثیت رکھتا تھا،

ان کے زمانہ میں ان آثار کی تحقیقات کی گئیں، ان تحقیقات کے علاوہ جن عرب اور یوروپین فضلاء، مورخین، ماہرین اکتشافات، سیاحوں اور جغرافیہ دانوں نے ان کے متعلق جو کچھ بھی لکھا ہے، سید صاحبؒ نے اس سے بھی پورا فائدہ اٹھایا ہے، ان اکتشافات کے آثار کو سمجھنے میں ان کو جو مشکلات ہوئیں ان کی تفصیلات کا پڑھنا صبر آزما ہے، لیکن انھوں نے ان مشکلات پر قابو پاکر اپنی صبر آزما تلاش اور تفحص کا ثبوت دیا ہے، جس کے بعد انھوں نے اس کی پہلی جلد میں عرب کی قدیم قوموں کے زمانہ کے مقامات اور ان کے باشندوں کے ناموں کی تطبیق دی ہے، اس کے بعد عرب کے جغرافیہ سے بحث کی ہے، تورات کی مدد سے ۲۵۰۰ سے ۸۰۰ قبل مسیح تک کے عرب کا جغرافیہ قلمبند کیا ہے، یونان و روما کے مصنفین نے ۵۰۰ سے ۲۰۰ قبل مسیح تک کے عرب کا جو جغرافیہ لکھا ہے اس کی تفصیل بتائی ہے، پھر عہد قرآن میں عرب کا جو جغرافیہ رہا اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، اس کے بعد اس عہد میں عروض، نجد، یمن، حجاز، جوف، ثمود، تبوک، خیبر، مدین، شام اور عراق کے جو جغرافیائی اور تاریخی کوائف تھے ان کو قلمبند کیا ہے۔

ارض القرآن کے اقوام کی تفصیلات

اس جلد میں سب سے اہم وہ حصہ ہے جس میں ارض القرآن کے اقوام کی تفصیلات درج کی گئی ہیں، علم الاقوام اور علم الالسنہ کے محققین نے اقوام عالم کی جو تقسیم کی اس کو سید صاحبؒ نے یہ لکھ کر دہرایا ہے کہ اخلاق، عادات، اعتقادات اور زبان کے اتحاد و تشابہ جسم، اعضاء اور دماغ کی مماثلت کے لحاظ سے تین مختلف خاندانوں میں تقسیم کیا گیا ہے، آریائی، تورانی اور سامی، ان کے بیان کے مطابق آریائی قوم میں ہندوستان، ایران اور فرنگستان کے باشندے شامل ہیں، تورانی میں ترکستان، چین، اور منگولیا کے لوگ آتے ہیں، اور سامی میں آرامی، سریانی، کلدانی اور فنیشین شامل ہیں، سید صاحبؒ نے زیادہ تر امم سامیہ ہی سے بحث کی، جو حضرت نوحؑ کے بیٹے سام کی نسل سے ہیں، اس سلسلہ میں انھوں نے خود یہ سوال اٹھایا ہے کہ امم سامیہ کا پہلا مسکن کہاں تھا؟ انھوں نے اس کی طرف توجہ دلائی ہے کہ یورپ کے موجودہ علمائے اقوام و السنہ میں بڑا اختلاف ہے، ایک رائے ہے کہ ان کا

پہلا مسکن افریقہ تھا، جہاں سام کے بھائی حام کی اولاد زمانۂ تاریخی میں آباد ملتی ہے، دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ان کا مسکن اول فرات کا حصۂ زیریں تھا، اس کا حامی اطالوی مستشرق پروفیسر گیڈی ہے، چوتھی تھیوری یہ ہے کہ بنو سام کا مسکن اول عرب تھا، اس کے طرفدار یورپ اور امریکہ کے علماء کی ایک کثیر جماعت ہے، جن میں ڈی خوئی، شرینگر، اسپرنگر، نولدیکی، روبرٹسن سمتھ، سموآل لے ژنگ، ولیم رائٹ اور راجرس وغیرہ ہیں، سید صاحبؒ نے ان چاروں نظریوں پر بڑی فاضلانہ بحث کی ہے، اور خود اس نتیجہ پر وثوق کے ساتھ پہونچے ہیں کہ ان کا پہلا مسکن عرب تھا، کیونکہ عرب کے سوا، قدیم الایام میں سے کوئی قوم اس کی مدعی نہیں کہ ان کا ملک بنو سام کا مسکن اول اور امم سامیہ کا مسقط الرأس تھا، اس کی تائید عرب مورخوں میں ابن قتیبہ (المتوفی سنہ ۲۷۶ھ) اور یعقوبی (المتوفی سنہ ۲۷۹ھ) کے بیان سے کی ہے، (ص ۱۱۵-۱۰۷)

سید صاحبؒ کی تحقیق ہے کہ امم سامیہ اپنے مسکن اول سے دوسرے مقامات پر ہجرت کرتی رہیں، کس طرح ؟ ان ہی کی زبانی سنیے :

"عرب کے ملک میں پانی کا دریا نہیں، لیکن وہاں انسانوں کا دریا ہے، تاریخ نے چار بار اس میں طوفان آتے دیکھا ہے، ایک مسیحؑ سے ڈھائی ہزار یا تین ہزار برس پہلے، جب یہاں سے قبائل کا سیلاب موجیں مارتا ہوا بابل اور سیریا، مصر اور فنیشیا (کنعان) میں پھیل گیا، اس سیلاب کا زور کم ہو رہا تھا کہ ۱۵۰۰ قم میں ایک اور طوفان آدومی، موابی اور مدیانی قبائل کا تھا، اور پاس کے ملکوں میں پھیل گیا، لیکن اس کا دائرہ پہلے سے کم تھا، تیسری بار معینی اور سبائی وغیرہ اٹھے اور پھیلے، لیکن سب سے آخری طوفان جو پہلی صدی ہجری میں مسیحؑ سے چھ سو برس بعد اٹھا وہ سب سے زیادہ وسیع الاثر تھا، جو ایک طرف گنگا کے دہانے سے مل گیا اور دوسری طرف بحر محیط سے۔" (ص ۱۱۶)

اپنے اس بیان کی تائید یوروپین مورخوں میں سے ولیم راجرس، ہوآرٹ اور شرنگر کے علاوہ ابن قتیبہ، ابن خلدون، ابن ہشام کلبی اور ابن ندیم صاحب الفہرست کے بیانات سے کی ہے (ص ۱۱۹ - ۱۱۶)

امم سامیہ سید صاحبؒ نے امم سامیہ کے انساب کے عنوان سے سامیوں کے بہت سے قبائل کا ذکر کیا ہے، لیکن اپنی اس کتاب میں امم سامیہ اولیٰ، امم سامیہ ثانیہ، بنو قحطان اور بنو ابراہیم کے حالات اور واقعات کی تشریح کو اپنا موضوع بنایا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ امم سامیۂ اولیٰ سے مراد وہ قدیم سامی ہونگے جو عرب کے سب سے پہلے اور ابتدائی باشندے تھے، اور مختلف اغراض کی بنا پر یہاں سے نکل کر بابل، مصر اور شام وغیرہ کے ملکوں میں پھیلے۔ (ص ۱۲۴)

قوم عاد امم سامیۂ اولیٰ میں ان کے نزدیک سب سے بڑا قبیلہ عاد کا تھا، وہ لکھتے ہیں کہ تاریخ قدیم کے بعض یوروپین مصنفین عاد کو صرف ایک فرضی اور مذہبی کہانی (میتھالوجی) سمجھتے ہیں، یہ اس لیے کہ قرآن میں اس کا جو ذکر ہے اس کی تکذیب کریں، لیکن سید صاحبؒ نے ان کی اس انتہائی غلطی پر پوری بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ تحقیقات جدیدہ نے فیصلہ کیا ہے کہ عرب کے تمام قدیم باشندے (امم سامیہ) کی ایک کثیر الافراد باعظمت جمعیت تھی، جس نے بابل، مصر اور شام میں بڑی بڑی حکومتیں قائم کیں (ص ۱۲۶) ان ہی میں عاد، ثمود، طسم اور جدیس تھے، سید صاحبؒ نے عبری لغت کے ذریعہ عاد کے معنی بلند و مشہور بتایا ہے، (ص ۱۲۸) ان کا زمانہ متعین کر کے بتایا ہے کہ حضرت موسیٰؑ کے عہد سے پہلے عاد کی تباہی عام ہو چکی تھی، قرآن مجید میں عاد کا ذکر ہمیشہ حضرت موسیٰؑ اور فرعون سے پہلے آیا ہے، ان وجوہ سے عاد کی عظمت اور ترقی کا زمانہ دو ہزار دو سو برس قبل مسیحؑ سے سترہ سو قبل مسیح تک ہو سکتا ہے، سید صاحبؒ کی تحقیق یہ ہے کہ عاد کی مرکزی آبادی عرب کے بہترین حصہ یعنی یمن اور حضر موت میں سواحل خلیج فارس سے حدود عراق تک تھی، (ص ۱۳۱) لیکن بیرون عرب میں وہ بابل، مصر، اسیریا، ایران، فینقیہ، قرطاجنہ، کریٹ اور یونان تک پہونچے اور ان کے یہاں کی حکومتوں کی تاریخ زیادہ سے زیادہ تفصیل، سواحسبیل انڈیوفیسری۔ آرنلڈ، العرب قبل الاسلام، جرجی زیدان، توراۃ، تاریخ ایام کتاب المعارف ابن قتیبہ کتاب العبر، تاریخ قدیم از ڈنکر، تاریخ مصر قدیم از جی ارلنسن، تحقیقات آثار نینوی

و بابل، تاریخ بابل و اشور از راجرس، تاریخ ابن خلدون، تاریخ یعقوبی، اور سائنٹفک ریویو امریکہ وغیرہ کی مدد سے پیش کی ہے، اور اس میں یہ دکھایا ہے کہ عاد کوئی محدود اور مختصر قبیلہ نہ تھا، بلکہ وہ ایک عظیم الشان قوم تھی، جو دنیا کی قدیم ترین تہذیب کی بانی تھی، ایشیا اور افریقہ کا کثیر حصہ اس کے زور و قوت کا تماشہ گاہ تھا، بڑی بڑی اور عظیم الشان عمارتیں اس کے دست صنعت کا نتیجہ تھیں، (ص ۱۶۳)

قرآن مجید نے عرب کی اس عظیم الشان قوم کی داستان بار بار دہرائی ہے، اس کی وجہ سید صاحبؒ نے یہ بتائی ہے کہ اس قوم سے زیادہ عبرت و بصیرت کا کوئی دوسرا نمونہ نہ تھا۔ (ص ۱۶۳) کلام پاکؐ میں عاد کے متعلق جتنی آیتیں ہیں، ان سب پر سید صاحب نے بڑی سیر حاصل بحث کی اور یہ دکھایا ہے کہ اس عظیم الشان اور عظیم الجبروت قوم نے اپنے زور اور قوت سے دنیا کو ہلا دیا تھا، مگر ان کے صفات عالیہ اور اخلاق اس قدر پست ہوتے گئے کہ اللہ تعالیٰ کا غضب ان پر نازل ہوا، پہلے تو حضرت ہودؑ کو ان میں مبعوث کر کے ان کو سنوارنے کی کوشش کی، مگر انھوں نے حضرت ہودؑ کو جھٹلایا، ان کو اپنی قوت بازو پر ناز تھا، وہ اپنے ممالک مقبوضہ میں اکڑتے پھرتے تھے، خدائے واحد کا انکار کر کے معبودان باطل کی پرستش کرتے تھے، یہی چیزیں ہر قوم کی تباہی کا باعث ہوئی ہیں، قوم عاد کو بھی اللہ تعالیٰ نے احقاف کے باہر تلوار سے اور احقاف کے اندر ہوا اور ریگ کے طوفان سے برباد کر دیا (ص ۱۷۳) احقاف سے مراد وہ عظیم الشان ریگستان ہے جو سیکڑوں میل تک پھیلا ہوا ہے، (ص ۱۷۴) عاد کے متعلق سید صاحبؒ نے جتنی معلومات فراہم کر دی ہیں، وہ اردو میں کسی کتاب میں نہیں ملتیں، اور دوسری زبانوں میں بھی شاید اتنی معلومات نہ ہوں۔

قوم ثمود عاد کے بعد سیاسی جانشینی قوم ثمود کو ملی جو اندرون عرب میں رہی اور مغربی و شمالی عرب پر قابض تھی، اس کا دار الحکومت حجر تھا، جو اس قدیم راستہ پر واقع ہے جو حجاز سے شام کو جاتا ہے، اب عموماً اس شہر کو مداین صالح کہتے ہیں، (ص ۱۸۶) سید صاحبؒ کا بیان ہے کہ اس قوم کے سیاسی حالات

بالکل نہیں معلوم ہیں، ان کو تعجب ہے کہ ثمود کا ذکر توراۃ میں بھی نہیں، لیکن سید صاحبؒ نے قرآن پاک اور دوسرے ذرائع سے اس کے متعلق مفید معلومات فراہم کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو بھی فن تعمیر میں عاد کی طرح کمال حاصل تھا، پہاڑوں کو کاٹ کر مکان بنانا، پتھروں کے عمارات و مقابر تیار کرنا اس قوم کا خاص پیشہ تھا، یہ یادگاریں اب تک باقی ہیں، ان پر آرامی و ثمودی خط میں کتبے منقوش ہیں (ص ۱۸۶) سید صاحبؒ کے خیال کے مطابق اس قوم کی تباہی کا سبب بھی وہی ہوا جس سے اور قومیں تباہ ہوئی ہیں، انھوں نے اللہ تعالیٰ کی پرستش چھوڑ کر ستاروں کے مادی ہیکلوں کے سامنے سر جھکایا، اللہ تعالیٰ نے ان کو سنوارنے کے لیے حضرت صالحؑ کو بھیجا، مگر انھوں نے ان کی تکذیب کی اور وہ برباد کر دیے گئے، اس قوم کی تباہی سے بھی اللہ تعالیٰ کو عبرت اور بصیرت کا درس دینا تھا، اس لیے اس کی تباہی کا ذکر قرآن مجید میں بار بار کیا ہے، سید صاحبؒ نے قرآن مجید کی ایسی ساری آیتوں کو یک جا کر دیا ہے، تاکہ یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی وجہ سے ایک قوم کیسے ہلاک کر دی جاتی ہے، یونان اور روم کے مورخوں میں ڈائیڈورس (سنہ ۸۰ ق م) پلینی (سنہ ۷۹ء) اور بطلیموس (سنہ ۱۴۰ء) نے ثمود کا جو بھی ذکر کیا ہے، وہ بھی سید صاحبؒ کے زیر نظر رہا۔

متفرق قبائل عاد اور ثمود کے تفصیلی ذکر کے بعد ارض القرآن کے اور قبائل میں سے جرہم، طسم و جدیس، اہل معین، بنی لحیان، بنو قحطان، المودّاد، شلف، ہدورام، اوزال، وقلاۃ، عوبال، ابی مائل، اوزا، حویلہ اور یوباب کے متعلق بھی کچھ معلومات فراہم کیے گئے ہیں جو ناظرین تاریخ ارض القرآن کا مطالعہ نہیں کر سکتے ان کے لیے ان قبائل سے متعلق مختصر معلومات سید صاحبؒ ہی کے الفاظ میں یہاں پر بیان کر دیے جاتے ہیں۔

جرہم: یہ قبیلہ حجاز میں آباد تھا، تقریباً دو ہزار دو سو برس قبل مسیح جب حضرت اسماعیلؑ اس ملک میں آئے تو یہ قبیلہ ان ہی اطراف میں موجود تھا، عہد ظہور اسلام میں جرہم کی جمعیت باقی نہ تھی۔

طسم و جدیس: خلیج فارس پر یمامہ، بحرین اور عمان کے نام سے جو شہر آباد ہیں، طسم و جدیس دونوں قبیلوں کی آبادی ان سب پر مشتمل تھی، اس کی سیاسی قوت طسم کے ہاتھ میں تھی، مگر طسم و جدیس میں نااتفاقی ہوئی تو یہ غیروں کے ہاتھ سپرد ہو گئے، آخر میں عنزہ ابن اسد اور کہلان قحطانی کی اولاد نے بحرین پر اور بنو حنیفہ نے یمامہ پر قبضہ کر لیا، اسلام آیا تو بحرین اہل فارس کے قبضہ میں تھا، اور ان کی طرف سے ایک عرب خاندان نائب حکومت تھا، یمامہ بدستور بنو حنیفہ کے ہاتھ میں تھا، بحرین نے خود اپنی رضا و رغبت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دعوت اسلام کو قبول کیا، یمامہ ایمان لا کر پھر مرتد ہو گیا آخر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں ایک عظیم جنگ کے بعد مطیع ہوا۔ (ص ۲۰۴-۲۰۱)

اہل معین: جوف یمن میں معین نام کی ایک آبادی تھی، اس کے مشرق میں حضرموت اور جنوب مغرب میں سبا، موجودہ صنعاء واقع تھا، ان کا ذکر تحریری حیثیت سے سب سے پہلے آٹھویں صدی ق م اسفار یہود میں آتا ہے، ان کا ذکر یونانی مورخین بھی کرتے ہیں، پھر ان کے کھنڈرات کے آثار سے ان کے حالات کا پتہ چلتا ہے، یہ تجارت پیشہ قوم تھی، زیادہ تر خوشبودار لکڑی اور بخورات کی تجارت کرتی تھی، اس کے آثار سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فتح و جنگ میں بھی حصہ لیتی تھی، علمائے آثار نے ان کے تقریباً پچیس ۲۵ بادشاہوں کے نام دریافت کیے ہیں اور بھی بادشاہ ہوئے ہوں گے، گلاز اور ہومل جرمنی کے محققین آثار ہیں، وہ معین کا عہد حکومت سنہ ۱۵۰۰ ق م سے سنہ ۹۰۰ ق م تک متعین کرتے ہیں جس کے بعد ان کے بیان کے مطابق سبا نے شمال عرب سے آکر معین کو فتح کر لیا۔ (ص ۱۸-۲۰۴)

بنی لحیان: علمائے آثار کے بیان کے مطابق وہ شمالی عرب میں حدود شام اور خصوصاً العلا کے اطراف میں آباد تھے، بنو لحیان عرب کے ایک قبیلہ کا بھی نام ہے، جو اسماعیلی قبائل کی شاخ ہذیل بن کنانہ کی فرع ہے، یہ ظہور اسلام میں نجد کے قریب آباد تھی، مسلمانوں کو اس کے ساتھ ایک غزوہ پیش آیا تھا، ان قبائل کے علاوہ اور بھی قبیلے تھے، جن کے نام یہ تھے: عبل، عبس اولیٰ، رقیم، ارقم، وبار

وغیرہ، لیکن ان کے نام کے سوا سید صاحبؒ کو کچھ اور نہیں معلوم ہو سکا، اس کے بعد حسب ذیل قبائل کا ذکر کرتے ہیں:

بنو قحطان: قحطان قبائل یمن کا جد اعلیٰ تھا، اس کے تیرہ بیٹے تھے، اور ان کے نام سے قبیلے آباد ہوئے جو یہ ہیں:

الموداد: مشرقی عرب کے سواحل بحر فارس پر آباد ہوئے۔

شلف: حجاز میں مدینہ اور کوہ ذراس کے مابین آباد تھے۔

ہدورام: ہدورام بھی اسی کے آس پاس اقامت پذیر ہوئے۔

اوزال: وسط یمن میں آباد ہوئے، جہاں اب صنعاء آباد ہے، یہ حضرت مسیحؑ سے چھ سات سو برس قبل تجارت کی بڑی منڈی تھی۔

دقلاہ: یمن میں آباد تھے۔

عوبال: اس خاندان کا نشان نہیں ملتا۔

ابی مائل: بنی سالف اور حجاز کے مابین اقامت پذیر تھے۔

اوفر: یمن کے سواحل پر جاگزین ہوئے، حضرت سلیمانؑ کے جہاز یہاں آکر لنگر انداز ہوتے تھے، اور ان کے لیے یہاں سے سونا لے جایا کرتے تھے۔

حویلہ: اس کی اولاد یمن میں شمال کی جانب آباد تھی۔

یوباب: یمن کے جنوب میں آباد تھے۔

ان کے علاوہ بنو یارح، بنو حضرموت اور بنو سبا بھی قحطان کی الگ شاخیں تھیں، بنو یارح کے متعلق سید صاحبؒ کچھ معلوم نہ کر سکے، البتہ بنو حضرموت اور سبا کے متعلق تفصیلی معلومات فراہم کی ہیں۔

حضرموت: حضرموت کی اولاد عرب کے انتہائی جنوب میں بحر عرب کے سواحل پر یمن کے مشرق میں آباد تھی، ان کی مستقل حکومت تھی، اس خاندان میں بڑے بڑے بادشاہ گذرے، فرزندان حضرموت

زیادہ تر لڑائیوں میں برباد ہو گئے، اور جو بچے انھوں نے اپنے کو قبیلہ کندہ میں ضم کر لیا، سنہ ۱۰ھ میں حجاز و نجد سے فارغ ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، معاذ بن جبلؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کو دعوت اسلام کی غرض سے یمن بھیجا، ایک ہی سال کے اندر تمام ملک مسلمان تھا، (ص ۲۳۲)

یہاں پر ان قبائل کی تھوڑی سی جھلکیاں دکھانے کا یہ مقصد بھی ہے کہ ہمارے بعض ناظرین کو ان کے نام پڑھنے سے گھبراہٹ ہوگی، لیکن حضرت سید صاحبؒ کو ان پر تحقیق کرنے میں لذت ملی جس سے ان کے تحقیقی ذوق کا اندازہ ہوگا، اس کے بعد سبا کا ذکر ہے۔

سبا کا تفصیلی ذکر: یہ امم قحطانیہ کی بہت مشہور شاخ تھی، اس لیے سید صاحبؒ نے بڑی تفصیل سے اپنی تحقیقات کو قلمبند کیا ہے، اس میں کوئی پیراگراف ایسا نہیں ہے جس میں ان کی کوئی نہ کوئی تحقیق نہیں پائی جاتی، سبا کے نام، سبا کے مرکزی شہر، سبا کی تقسیم و تنظیم، فرمان روایان سبا، سبا کا دائرۂ حکومت، سبا کی شاخوں، سبا کی تجارت، سبا کی عمارتوں، سبا کی آبادیوں، سبا اور قرآن مجید، ملکہ سبا اور قرآن مجید اور آخر میں سبا کے زوال پر بہت ہی محققانہ اور ناقدانہ مباحث ہیں، ان تمام باتوں کے متعلق پہلے کے محققین اور مورخین نے جو کچھ لکھا ہے اس کو آنکھ بند کر کے قبول کرنے کے بجائے سید صاحبؒ نے اس کو خوب اچھی طرح پرکھا ہے، پھر اپنی محتاط رائے قائم کی ہے، سبا سے ان کو دلچسپی شاید اس لیے بھی ہوئی ہے کہ اس کا ذکر قرآن مجید میں ہے، قرآن مجید میں جو کچھ اس کے متعلق ہے اس کو کھل کر بیان کیا ہے، اس سلسلہ میں ان کی جن تحقیقات سے ہم جو معلومات حاصل کر سکتے ہیں، ان کو مختصر طریقہ پر یہاں اپنے ناظرین کے لیے درج کرتے ہیں:

عربی میں سبا کے معنی شراب کی تجارت اور اس کی خرید و فروخت کے لیے سفر کے ہیں، چونکہ سبا، تاجر قوم تھی اس لیے اس لقب سے مشہور ہوئی، حضرت داؤدؑ کی زبور میں شاہان سبا کا ذکر صریح موجود ہے، اور زبور کا زمانہ تصنیف دسویں صدی قبل مسیح کا وسط حصہ ہے، اس لیے سبا کا ابتدائی

زمانۂ عروج سنہ ۱۱۰۰ ق م سے کسی حال میں کم نہیں ہو سکتا، سبا کا اصلی مرکز حکومت جنوب عرب میں یمن کا مشرقی حصہ تھا، اس کا دار الحکومت شہر مارب تھا، لیکن رفتہ رفتہ اس کا دائرہ مغرب میں حضرموت تک وسیع ہو گیا تھا، اور چونکہ یہ ایک تاجر قوم تھی، اس لیے بہت سے بحری اور تجارتی راستوں پر اس کو قبضہ کرنا پڑا تھا، اسی سلسلہ میں شمالی عرب میں سبا کی حکومت قائم ہو گئی، اور افریقہ میں بھی اس کے آثار ملتے ہیں کہ سبا کی حکومت پہلے ایک تھی، حقیقی سبا کی تاریخ ۱۰۸۵ برس تک رہی، جس میں تقریباً پچاس بادشاہوں کی پشتیں گذریں، ان کا لقب ملک سبا تھا، دار الحکومت شہر مآرب تھا، مارب کے قصر شاہی کا نام سلحین تھا، جو قوی ہوتا تھا وہی بادشاہ بن بیٹھتا تھا وہ کسی قلعہ میں سکونت اختیار کرتا تھا، گاؤں میں بھی قلعے ہوتے تھے، قلعہ دار گاؤں کا حاکم ہوتا تھا، سبا کے باشندے زیادہ تر تاجر تھے، وہ عمدہ خوشبودار چیزیں، جواہرات اور سونے کی تجارت کرتے تھے، وہ اپنی دولت کو زیادہ تر عمارتوں کی تعمیر میں خرچ کرتے تھے، شاہی قصر سلحین کے کھنڈرات اب تک موجود ہیں، وہ پہاڑوں اور وادیوں کے بیچ میں بڑے بڑے بند بھی باندھا کرتے تھے، تاکہ ان کا پانی زراعت کے مصرف میں آئے، ان میں سب سے مشہور سد مارب تھا جو دار الحکومت کے اندر واقع تھا۔

اوپر کی سطروں میں جو خلاصہ ہے وہ سید صاحبؒ کی کتاب کی بہت سی ورق گردانی کے بعد ہی کیا گیا ہے، جس کو انھوں نے خود بہت سے کتبات، پھر زبور، تورات اور قلقشندی، ابو الفداء، ابن خلدون، مسعودی، یونانی مورخ اگاتھرشیڈس، اراٹوستھینس وغیرہ کی تصانیف کے مطالعہ کے بعد ہی قلمبند کیا ہے،

سبا پھر سبا کا جو ذکر کلام مجید میں آیا ہے، اس کی پوری تفصیل لکھی ہے، اس طرح قرآن مجید کو ایک تاریخی ماخذ بھی بنا دیا ہے، یونانی مورخوں میں اگاتھرشیڈس سنہ ۱۴۵ ق م، آرٹی میڈورس لکھتے ہیں کہ سبا سرسبز و شاداب علاقہ ہے، یہاں تخم ریزی سال میں دو بار ہوتی ہے یہ ملک خوش و خرم ہے (ص ۲۵۲) یہاں بہت اچھے بے شمار میوے ہوتے ہیں، نہایت خوبصورت درخت ہیں، اندرون ملک

بخورات، دار چینی اور چھوہاروں کے نہایت بلند درختوں کے گنجان جنگل ہیں، (ص ۲۵۳) سید صاحبؒ نے قرآن کی سورۂ سبا رکوع ۲ سے بھی یہی دکھایا ہے کہ یہاں باغوں کا سلسلہ دائیں بائیں تھا (ص ۲۵۲)

توراۃ، انجیل اور قرآن میں سبا کی ایک شہزادی کا ذکر ہے، سید صاحبؒ نے اس پر پوری بحث کر کے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ یونانی مورخ یوسیفوس کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ مصر کی شہزادی یا شرقی جنوب یا حبشہ کی تھی، سید صاحبؒ کا خیال ہے کہ وہ یمن ہی کی تھی (ص ۲۵۶) سید صاحبؒ اس بات کو بھی ماننے کے لیے تیار نہیں کہ ملکہ سبا کا نام بلقیس تھا، (ص ۲۵۷) قرآن مجید کی سورۂ نمل میں ملکہ سبا کا جو ذکر آیا ہے اس کو اس سورہ سے سید صاحبؒ نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہی قصہ اسفار یہود میں بھی مذکور ہے، گو تفصیل اور اجمال میں کسی قدر اختلاف ہے، پھر نبیم کے سفر ایام اور سفر ملوک میں جو قصہ مذکور ہے، اس کے بھی اقتباسات دے دیے ہیں، ترگوم میں جو توراۃ اور نبیم کا آرامی ترجمہ ہے، یہ قصہ زیادہ تفصیل سے ہے، سید صاحبؒ نے اس کے بھی اقتباسات دیے ہیں، لیکن لکھا ہے کہ اس میں بعض لغو باتوں کی آمیزش کر دی گئی ہے، (ص ۲۶۱) ملکہ سبا کے قصہ پر سید صاحبؒ نے بڑی ناقدانہ بحث کی ہے، ترگوم اور قرآن مجید دونوں میں قصہ کی ابتداء ہُدہُد سے ہوتی ہے، بعض فطرت پرست کہتے ہیں کہ مرغ کا بولنا اور اس کی بولی سے مفہوم سمجھنا خلاف عقل ہے، سید صاحبؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اب جب کہ جانوروں کی عاقلیت کا مسئلہ مسلم ہوتا جاتا ہے، بندروں کی بولیوں کی ابجد تیار کی جا رہی ہے تو ہُدہُد کے بولنے پر تعجب کیوں ہے؟ (ص ۲۶۲)

قرآن مجید میں ہے کہ ملکۂ سبا اپنے ساتھ ایک تخت بھی لائی تھیں، سید صاحب اس پر بحث کرتے ہیں کہ ملکۂ سبا جو تخت ساتھ لائی تھیں اس کی نوعیت کیا تھی؟ ان کی رائے ہے کہ سبا میں صنعت کاری بہت عمدہ ہوتی تھی، اسی کا ایک نمونہ بنا کر ملکۂ سبا نے تحفہ کے طور پر تخت حضرت سلیمانؑ کو پیش کیا، قرآن مجید میں عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ آیا ہے، کتاب سے مراد بعض مفسرین توراۃ اور بعض مدعی کلام جدید، رجسٹر،

اور دفتر مراد لیتے ہیں، سید صاحبؒ اس سے خطہ مراد لیتے ہیں، (ص ۲۶۶) سید صاحبؒ یہ بھی لکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہے کہ ملکہ سبا حضرت سلیمانؑ کے ہاتھ پر اسلام لائی، لیکن نبیم سے اس کی تائید نہیں ہوتی، (ص ۲۶۶) سید صاحبؒ قرآن مجید کے حوالہ سے رقمطراز ہیں کہ سبا کے لوگ آفتاب پرست تھے اور جب انھوں نے اللہ تعالیٰ سے سرتابی کی تو اللہ تعالیٰ نے ایک سیلاب کے ذریعہ سے ان کو تباہ و برباد کر دیا، جیساکہ قرآن مجید کی سورۂ سبا-۲ سے ظاہر ہوگا۔

سید صاحبؒ کی تحقیقات کے مطابق سبا کے مقبوضات تین حصوں میں منقسم تھے، حبش، یمن اور شمالی عرب، ۱۱۵ ق م میں یہ شیرازے بکھر گئے، حبش پر اکسومی خاندان (اصحاب الفیل) قبضہ کر بیٹھا، شمالی عرب میں اسماعیلی عربوں نے خروج کیا، یمن میں حمیر نے ظہور کیا، اور بقیہ قبائل تمام ملک میں تتر بتر ہو گئے۔ (ص ۲۶۸)

حمیر | اس کے بعد حمیر یعنی سبا کے طبقہ ثالثہ و رابعہ (۱۱۵ ق م تا ۵۲۵ء) اور قوم تبع و اصحاب الاخدود کی تاریخ قلمبند کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیر مغربی یمن میں بحر احمر و بحر عرب کے متصل آباد تھے، (ص ۲۷۵) سبائے حمیر کی تاریخ پہلی صدی ق م کے اوسط سے شروع ہوئی اور ۵۲۵ء میں ختم ہوتی ہے، اس بنا پر حمیر کی کل مدت حکومت تقریباً ۵۵۰ برس قرار پائے گی (ص ۲۷۷) مگر ان کی تاریخ مسلسل نہیں رہی، ان کے بادشاہ بدلتے رہے، لیکن ان کی دولت و ثروت کی شہرت اس قدر ہو گئی تھی کہ رومن لٹریچر میں ان کی دولت ضرب المثل بن گئی تھی۔ (۲۸۴)

تبع | حمیر کے طبقہ ثانیہ میں وہ سلاطین تھے جن کا لقب ملک سبا و ریدان و حضرموت ہے، عرب ان کو تبع کہتے ہیں، قرآن مجید میں ان کا ذکر دوبار آیا ہے، دونوں بار ان کی قوت، زور، جبروت اور عظمت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، پہلی آیت میں صرف جبار قوموں میں اس کا بھی نام ہے، دوسری آیت میں قریش کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ اس لیے تباہ ہوئی کہ اس کو اپنی توانائی اور زورمندی پر ناز تھا (۲۸۸)

سید صاحبؒ نے تبابعہ کی تعداد، ان کے سیاسی اور تمدنی حالات بھی لکھے ہیں، تبابعۂ حمیر عیسائیت سے زیادہ یہودیت کو ترجیح دیتے تھے، یہاں تک کہ ان کے ایک فرماں روا ذونواس نے نجران کو فتح کیا تو گڑھوں میں آگ لگوادی اور ایک ایک کر کے عیسائیوں کو بلوایا، جس نے یہودیت قبول کرنے سے انکار کیا اس کو نذر آتش کیا، قرآن مجید میں اصحاب الاخدود کے نام سے اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (ص ۲۹۶)

اس جلد کا آخری باب اصحاب الفیل یا سبائے حبش ہے، اس میں مکہ معظمہ پر ابرہہ کے حملہ کی تفصیل کے ساتھ اس کی نوعیت پر پوری بحث ہے، قرآن مجید کی سورۂ فیل کی بھی پوری تشریح کی گئی ہے،

اوپر کی سطروں میں تاریخ ارض القرآن کی پہلی جلد کا بہت ہی مختصر خلاصہ ہے جس کے پڑھنے میں ہمارے ناظرین کو شاید زیادہ دلچسپی نہ ہو، اس لیے کہ یہ موضوع بہت ہی خشک اور غیر دلچسپ ہے، لیکن اس موضوع کو اختیار کر کے سید صاحبؒ نے اپنی تحقیقات کی ایک دنیا آباد کر دی ہے، اور اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والے جب کبھی اس کو شروع سے آخر تک پڑھنے کی زحمت گوارا کریں گے تو ان کو احساس ہوگا کہ اس میں جو باتیں لکھی گئی ہیں وہ اسی وقت لکھی گئی ہوں گی جب اس کے لکھنے والے نے اپنے جسم کے خون کو پسینہ کر دیا ہوگا، ناظرین کا یہی احساس اس کتاب کی تدوین کا اصلی صلہ ہوگا، راقم نے اس کا خلاصہ اس لیے بھی کیا ہے کہ جو لوگ تاریخ ارض القرآن پڑھنے کی زحمت گوارا نہ کر سکیں ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں کیا چیز لکھی گئی ہے، اور کیسی وقت نظر اور کاوش تحقیق سے قلمبند ہوئی ہے۔

آل ابراہیمؑ | ارض القرآن کی دوسری جلد آل ابراہیمؑ کے سلسلہ سے شروع ہوتی ہے، جس کو سید صاحبؒ امم سامیہ کے طبقۂ ثالثہ میں شمار کرتے ہیں، اس کی ابتدا اس طرح کی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی تین بیویاں تھیں، سارہ، ہاجرہ اور قطورا، سارہ کے بیٹے حضرت اسحاقؑ تھے، ان کے دو بیٹے تھے، حضرت یعقوبؑ

اور عیسو، حضرت یعقوبؑ بنی اسرائیل کے باپ تھے، عیسو اپنے باپ بھائی سے الگ ہو کر اپنے چچا حضرت اسماعیلؑ کے پاس متوطن ہو گئے تھے، ہاجرہؑ کے بطن سے صرف حضرت اسماعیلؑ تھے، جو عرب ہی میں سکونت پذیر رہے، قطورا کی تمام اولاد بھی عرب ہی میں رہی، ان کے دو بیٹوں کے نام مدین اور ددان تھے،

بنو قطورا، مدین اتنا لکھنے کے بعد اس دوسری جلد کا آغاز بنو قطورا سے ہوا ہے، ان کی تاریخ زبور، توراۃ، انجیل اور قرآن مجید کے علاوہ تاریخ بنی اسرائیل، برٹن کی گولڈ مائنس، فارسٹر کی تاریخی جغرافیہ تاریخ طبری، معجم البلدان، یاقوت اور کچھ کتابات کو ماخذ بنا کر لکھی گئی ہے قطورا کے ایک بیٹے کا نام مدین تھا، اس کے نام سے بنو مدین کا سلسلہ چلا، مدین شہر اور قبیلہ کا نام بھی ہو گیا، مدین کی حد بڑا یا رقیم، ملک شام کے قریب بحر میت اور خلیج عقبہ کے درمیان تک تھی، (ص ۶) وہ بتوں کی پرستش کرتے اور ان کے لیے قربانی کرتے۔ (ص ۷) ان کے بتوں کا سردار بعل نور تھا، ان کی اخلاقی حالت اس درجہ پست تھی کہ شرفائے خاندان کی لڑکیاں انسانیت کا بدترین نمونہ تھیں (ص ۷) وہ بنی اسرائیل سے متصادم ہوئے تو حضرت موسیٰؑ نے بارہ[12] ہزار لڑنے والوں کو ان کے مقابلہ کے لیے بھیجا، لڑائی میں مدین کے پانچ سردار مارے گئے، اور تمام مرد، بچے اور عورتیں قتل کر دی گئیں، (ص ۸) اس کے بعد شہر مدین اسماعیلی عربوں کے ہاتھ میں آ گیا، قوم مدین کی تباہی کے تقریباً ۱۵۰ برس کے بعد اسماعیلی قبیلہ کے لوگ بنی اسرائیل پر حملہ آور ہوئے، ہر سال وہ ان کے ملک میں آتے اور جو کچھ پاتے لوٹ لیتے، فرزندانِ اسرائیل آبادی چھوڑ کر پہاڑوں اور غاروں میں روپوش ہوئے، آخر میں بنی اسرائیل کے ایک سردار جدعون نامی نے بنی اسرائیل کی قوت کو جمع کیا، (ص ۸) اس کے بعد سید صاحبؒ قرآن مجید کی ان تین آیتوں سے مدد لیتے ہیں جن میں حضرت شعیبؑ کا ذکر ہے، ان سب کو نقل کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ حضرت شعیبؑ مدین کے خاندان سے تھے، (ص ۱۳) حضرت شعیبؑ نے ان کو لڑائی، فتنہ و فساد سے روکا اور ان سے کہا کہ ان کے پاس جو کچھ ہے اس پر قناعت کریں، (ص ۱۵) ان کو بت پرستی سے روکنا چاہا، صحیح ناپ تول کی ہدایت دی،

حرام چیزوں سے بچنے کی تلقین کی، لیکن اس رشد و ہدایت کے باوجود وہ اپنے فتنہ و فساد سے باز نہ آئے، اور آخر میں بنی اسرائیل کے ہاتھوں تباہ ہوئے، (ص ۱۶) ان تمام باتوں کو قلم بند کرنے میں قرآن میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی مطابقت توراۃ سے بھی کی گئی ہے، اور قرآن کی آیتوں کے سمجھنے میں مفسرین نے جو تاویلیں کی ہیں، ان پر بھی سید صاحبؒ اپنی رائے کا اظہار کرتے گئے ہیں۔ (ص ۱۵)

اصحاب الایکہ قطورا کے دوسرے بیٹے کا نام ددان تھا، جو اصحاب الایکہ کہلاتے تھے، جس کے معنی جنگل کے رہنے والے ہیں، سید صاحبؒ کا خیال ہے کہ وہ آٹھ سو برس جنگل میں رہے، (ص ۲۳) ان کے پیغمبر بھی حضرت شعیبؑ تھے، قرآن مجید میں ان کا ذکر چار سورتوں یعنی حجر، شعراء، صٓ اور قٓ میں ہے، (ص ۲۴) انھوں نے بھی حضرت شعیبؑ کی تکذیب کی اور وہ بھی تباہ کر دیے گئے، مفسرین کا بیان ہے کہ تمام اصحاب الایکہ ہلاک ہو گئے، لیکن سید صاحبؒ لکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں اس قسم کا کوئی بیان نہیں ہے (ص ۲۶)

ادوم اس کے بعد بنو سارہ کے بنو ادوم اور حضرت ایوبؑ سے متعلق تفصیلات لکھنے میں انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، گبن کی ڈیکلائن اینڈ فال آف دی رومن امپائر، برٹن کی گولڈ مائنز، فارسٹر، توراۃ اور کلام پاک سے مدد لی گئی ہے، اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے یہ ظاہر ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی دوسری بیوی سارہؑ کے دوسرے لڑکے عیسو معروف بہ ادوم اپنے بھائی حضرت یعقوبؑ سے روٹھ کر اپنے سوتیلے چچا حضرت اسماعیلؑ کے پاس چلے آئے، ان کی بیٹی سے شادی کی، پھر اور چند شادیوں سے ان کی متعدد اولادیں ہوئیں، جو شام سے انتہائے یمن تک میں آباد ہوتی گئیں، ادوم نے عظیم الشان حکومت سعیر میں قائم کی، ان کا دار السلطنت سلاع (پڑا) تھا، چھٹی صدی ق م میں وہ اسیریا کے ہاتھوں تباہ ہوئے، پھر ان پر اسماعیلی عربوں کا قبضہ ہو گیا، جن کا نام تاریخ میں نبط ہے، (ص ۳۱) ادوم کی ایک نسل کا نام عوض تھا، حضرت ایوبؑ جن کا ذکر قرآن مجید اور اسفار یہود دونوں میں ہے، اسی نسل سے ہیں

ان کا مسکن بصرہ تھا، ان کا زمانہ ۲۰۰۰ اور ۱۰۰۰ ق م کے درمیان کا ہے (ص ۳۶) پھر اس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ قرآن میں حضرت ایوبؑ کا نام سورۂ نساء، انعام، انبیاء اور صٓ میں آیا ہے، سورۂ انبیاء اور صٓ میں ان کا ذکر ذرا تفصیل کے ساتھ ہے، وہ بڑے توانا و تندرست تھے، کثیر الاولاد اور صاحب دولت تھے، مگر اللہ تعالیٰ نے ان کو ابتلاء میں ڈال دیا، کلدانی ان کی ساری دولت کو لوٹ کر لے گئے، ان کے غلاموں کے دستہ پر سبائی قابض ہو گئے، ان کی اولادیں ایک چھت کے نیچے دب کر ہلاک ہو گئیں، تندرستی بھی خراب ہو گئی، تمام بدن خراب ہو گیا، عزیز و اقارب نے کنارہ کشی کر لی، ایک بیوی رفیق حال تھی، اس نے بھی صلاح دی کہ غیر خدا کے سامنے جھکو اور خدا کو برا کہو، مگر حضرت ایوبؑ کی زبان مبارک سے شکر و رضا کے سوا کچھ نہ نکلا، پھر خدا نے از سر نو دو چند دولت اور اولاد عطا کی (ص ۳۷) حضرت ایوبؑ کی یہ تفصیل اس لیے لکھی گئی ہے کہ جو لوگ بنو سارہ پر تحقیق کرنا چاہیں ان کے لیے قرآن مجید بھی ماخذ کا کام دے سکتا ہے۔

بنو ہاجرہ اس کے بعد بنو ہاجرہ یعنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام، اصحاب الرس، اصحاب الحجر، اصحاب الایکہ، انصار اور قریش کا ذکر آتا ہے، جس میں قرآن مجید، صحیح بخاری اور توریت کے علاوہ معارف ابن قتیبہ، اخبار الطوال دینوری، ریونڈ فارسٹر، معجم البلدان یاقوت، مروج الذہب کے حوالے ہیں، اس کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ حضرت ابراہیمؑ کی بیوی ہاجرہؓ سے حضرت اسمٰعیلؑ پیدا ہوئے، ان کا مسکن حجاز ہی تھا، (ص ۴۹ - ۴۸) ان کے تیرہ[۱۳] اولادیں تھیں، بارہ[۱۲] بیٹے اور ایک بیٹی، بیٹوں کے نام یہ تھے: نبایوط، قیدار، ادبائیل، میشام، مشماع، دوماہ، مشاع، حدر، تیما، نفیس اور قیدماہ، یہ بارہوں بیٹے اپنے اپنے خاندان کے رئیس تھے، سب سے بڑا نبایوط اور چھوٹا قیدار تھا، یہ تمام بھائی باپ کے زمانہ میں ایک عرصہ تک حجاز ہی میں رہے، وہ یمن و حجاز سے شام اور مصر تک تجارت کرتے تھے، حضرت موسیٰؑ کے عہد میں تقریباً ۱۵۰۰ ق م وہ یمن سے شام تک

پھیل گئے تھے، (ص ۵۰)

اصحاب الحجر حضرت اسمٰعیلؑ کے تمام بیٹوں سے جو نسل چلی اس میں سے ہر ایک کے متعلق مفید معلومات کچھ نہ کچھ فراہم کی گئی ہیں، لیکن نبایوط یا نابت یا نبط (اصحاب الحجر) کے بارہ میں زیادہ تفصیلات ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے وہ بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے (ص ۵۹) پھر وہ صاحب حکومت ہو گئے، ان کا رقبۂ حکومت خلیج عقبہ سے بحر میت تک تھا (ص ۵۹) بادشاہوں کے نام اور مدت حکومت بھی درج کی گئی ہے (ص ۶۲) یونانی اور یوروپی مصنفوں کے حوالہ سے ان کے پورے تمدن کی بھی تصویر کھینچ دی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے آداب معیشت اور ان کا تمدن سب سے بہتر تھا، (۶۳) انباط کے زمانہ کے سیاسی حالات قلمبند کرنے میں بابل، ایران اور یونان کی جو تاریخ سمیٹ کر لکھی گئی ہے وہ بہت ہی پُر مغز اور قابل مطالعہ ہے، (ص ۶۴ - ۶۶) انباط کی حکومت رومیوں کے اقتدار میں بالکل چھپ گئی، آخر میں سید صاحب لکھتے ہیں کہ اس عظیم الشان قوم کا عروج و زوال، حیات و موت، زندگی و فنا سب ہمقوم عرب کے لیے بہت سبق آموز تھا، اسی لیے قرآن مجید میں ان کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ اہل حجر (یعنی اصحاب الحجر) نے پیغمبروں کو جھٹلایا، یعنی گذشتہ اور معاصر پیغمبروں کی ہدایات قبول نہ کیں، ہم نے ان کو اپنی نشانیاں دیں، ان سے منھ پھیر لیا، اور یہ پہاڑوں کو کاٹ کر مکانات بناتے تھے، جن میں امن و آرام کے ساتھ رہتے تھے، ان کو عذاب نے صبح کرتے ہوئے لے لیا، پھر ان کے کارناموں نے ان کو کوئی فائدہ نہ بخشا (سورۂ حجر) (ع ۵، ۷) قرآن مجید کی ان آیتوں سے ان کی پوری تاریخ سامنے آجاتی ہے، ان کی بڑی حکومت تھی، تمدن بھی اونچا تھا، مگر انھوں نے اپنے معاصر اور گذشتہ پیغمبروں کی تکذیب کی، اس لیے تباہ کر دیے گئے، سید صاحبؒ لکھتے ہیں کہ تمام مفسرین نے اصحاب الحجر سے قوم ثمود مراد لیا ہے، لیکن سید صاحبؒ کو ان سے اتفاق نہیں، اور وہ پورے وثوق کے ساتھ

لکھتے ہیں کہ اصحاب الحجر ثمود کے علاوہ تھے، یعنی اصحاب الحجر انباطی ہی کا لقب تھا (ص ۷۵)

آل غسان انباط کے مٹنے کے بعد بہت سے عرب قبائل اندرون ملک سے خالی جگہ کو بھرنے کے لیے نکل آئے، جن میں زیادہ مشہور آل غسان تھے، جو انباطی کے ہم نسب تھے، (ص ۷۴) ان کی تاریخ لکھنے میں ایران اور روم کی تاریخوں کے ساتھ عرب کے بعض شعراء اور مورخین میں ابو الفداء مسعودی، حمزہ اصفہانی اور ابن قتیبہ کے بھی حوالے آئے ہیں، اور آخر میں بخاری شریف کو بھی سند میں پیش کیا گیا ہے، عام علمائے انساب کی تشریح کی بناء پر آل غسان قحطانی سبا کے خاندان کہلان سے تھے، سید صاحبؒ نے اس پر ناقدانہ تجزیہ کرکے پورے وثوق کے ساتھ بتایا ہے کہ یہ نابت ابن اسمٰعیل کی ایک اور شاخ تھی، (ص ۷۹) ان کی تاریخ سید صاحبؒ نے جو قلمبند کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ابتدائے عہد کی تاریخ تو نہیں معلوم ہے لیکن دوسری صدی عیسوی کے وسط میں غسانی تہامہ میں اقامت گزین تھے، اس کے بعد وہ حدود شام میں منتقل ہو گئے، ان اطراف میں ان کی انتہائے حکومت کا زمانہ ۶۳۳ء یعنی حضرت عمر فاروق اعظمؓ کا زمانہ ہے، (ص ۸۰) پھر ان کے بادشاہوں کے کچھ نام بھی درج کیے گئے ہیں، اور ان کی تاریخ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ غسانیوں نے عموماً عیسائی مذہب اختیار کر لیا تھا، اور وہ رومیوں کا ساتھ دیتے تھے، ان کی مدد سے رومی ایرانیوں پر غالب ہو جاتے تھے (ص ۸۳) مگر جب مجوسیت اور عیسائیت میں زور آزمائیاں ہوئیں تو خسرو پرویز کی اولو العزمیوں کی وجہ سے ۶۱۳ء میں رومیوں کو شام میں شکست فاش ہوئی، جس کے بعد غسانیوں کی بساط بھی الٹ گئی، لیکن دفعۃً ہوا کا رخ بدل گیا، ۶۱۶ء تک رومیوں نے ایک ایک کرکے اپنا ملک واپس لے لیا، غسانیوں نے سنبھالا لیا، حارث بن ابی شمر ایک طاقتور شخص غسانیوں کا بادشاہ ہوا، اور جب اسلام کا نیر تاباں شعاع افگن ہوا، تو ۶۲۹ء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی دعوت غسانی فرماں روا جبلہ کے پاس بھیجی، مگر اس نے اسلام کے سفیر کو قتل کر ڈالا، اور بدمست ہو کر مدینہ پر حملہ کی تیاری کرنے لگا، جس کے

بعد مسلمانوں اور غسانیوں کا تصادم مقام موتہ میں ہوا اور ایک غیر منفصل جنگ ہوئی، پھر ۶۳۱ء میں مدینہ میں خبر پہونچی کہ ہرقل غسان وغیرہ عرب کے بعض قبیلوں کو لے کر مدینہ پر حملہ کی تیاریاں کر رہا ہے، تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیس ہزار جاں نثاروں کے ساتھ شام کا رخ کیا، اور تبوک کے مقام پر پہونچ کر بیس روز تک رومیوں اور غسانیوں کا انتظار کیا، لیکن وہ وہاں نہ پہونچے، پھر ۶۳۲ء میں حضرت اسامہؓ کی قیادت میں ایک بہت بڑی جمعیت شام کی طرف جانے کو تیار تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا، حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں مسلمانوں نے شام پر مسلسل حملے شروع کیے، تو غسانی شہزادہ جبلہ اسلام لے آیا اور پھر نہایت تزک و احتشام سے مدینہ آیا، حضرت عمر فاروقؓ نے اس کی بڑی عزت کی، اتفاق سے حج کا موسم آ گیا، تو جبلہ بھی حج کرنے مکہ معظمہ پہونچا، طواف میں اس کی چادر کا ایک گوشہ ایک بدوی عرب کے پاؤں کے نیچے دب گیا، نومسلم شہزادے نے غصہ میں اس کو ایک طمانچہ مارا، بدوی نے حضرت عمرؓ سے فریاد کی، حضرت عمرؓ نے جبلہ سے فرمایا تم کو اس کا قصاص دینا ہوگا، شہزادے نے کہا کہ ایک عامی شخص کے مقابلہ میں بادشاہ کی کوئی عزت نہیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا: ہاں! اس بارگاہ میں شاہ و گدا کی کوئی تمیز نہیں ہے اس کے بعد جبلہ چھپ کر شام چل دیا، اور وہاں عیسائی بن کر قسطنطنیہ چلا گیا۔ (ص ۸۴)

اوس و خزرج اس کے بعد اوس و خزرج کے قبیلوں کا ذکر ہے، وہ مدینہ میں سکونت پذیر تھے، عام طور سے ان کو بھی قحطانی الاصل اور کہلان کے خاندان سے سمجھا جاتا ہے، لیکن سید صاحبؒ کے نزدیک یہ رائے صحت سے تہی مایہ ہے، زبان، مذہب اور اخلاق قومی کے علاوہ روایات کے لحاظ سے بھی ان کے اسمٰعیلی ہونے کے مستحکم دلائل پیش کیے ہیں (ص ۸۵) پھر ان کی جو تاریخ لکھی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اوس اور خزرج کے متعدد فروع اور شاخیں تھیں، ان کی تاریخ ان کے ہم وطن یہودیوں سے مخلوط ہے مدینہ کے اطراف میں یہودی بکثرت آباد تھے، ان کے بڑے بڑے قلعے تھے، جن کا ذکر قرآن مجید کی سورۂ حشر میں بھی ہے، ان کے مالی کاروبار کا حال تمام ملک میں پھیلا ہوا تھا، اوس اور خزرج گو بدویانہ قوت میں

ان سے زیادہ تھے، لیکن سامان، دولت، ہنر اور دیگر قوائے معنوی میں ان سے فروتر تھے اس لیے وہ یہودیوں سے بہت زیادہ متاثر تھے، ان میں ان کے مذہبی اثرات بھی پائے جاتے تھے لیکن جب اوس اور خزرج ان سے تنگ آگئے تو اپنے ہم نسب غسان سے مدد طلب کی، غسانیوں نے آکر یہودیوں کا زور توڑا، مگر بعد میں یہودیوں سے برابر لڑائیاں ہوتی رہیں، فریقین نے تھک کر مصالحت کرلی، اور قبیلہ عوف بن خزرج کے سردار عبداللہ ابن ابی کو بالاتفاق اپنا بادشاہ اور یثرب کا تاجدار تسلیم کرلینا چاہا کہ اسی اثنا میں خورشید اسلام طلوع ہوا، اور اوس و خزرج کے بارہ آدمیوں نے موسم حج میں داعیٔ اسلام کا وعظ سنا اور ایمان و بیعت سے مالا مال ہوکر گھر واپس آئے، دوسرے سال اسی موسم میں ستر آدمی اور فروغ اسلام سے منور ہوگئے، اور آخر نبوت کے تیرہویں سال ۶۲۲ء میں رحمت عالمؐ کو یثرب کی شہنشاہی کے لیے لے آئے، اوس اور خزرج نے انصار کے نام کے ساتھ اسلام میں زندگی جاوید پائی، اور ان ہی کے لیے قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ جن لوگوں نے اسلام کو پناہ دی، نصرت کی وہی سچے مومن ہیں، ان کے لیے مغفرت اور اچھا رزق ہے (انفال ۱۰) (ص ۸۹)

قیدار اس کے بعد بنو قیدار کا ذکر ہے قیدار حضرت اسماعیلؑ کا دوسرا بیٹا تھا لیکن شہرت اور اعزاز میں تمام بھائیوں سے ممتاز تھا، اس نام کی توضیح اس طرح کی گئی ہے کہ عبری میں قیدار کے معنی سیاہی اور غم کے ہیں، عربی میں بھی لفظ کدر، و کدورت ہے، شاید حضرت اسمٰعیلؑ نے یہ نام باپ سے جدائی اور اور صحرا نوردی کے غم کی یادگار میں رکھا ہو، (ص ۹۰)

قیدار کی تاریخ لکھنے میں زبور، تورات، اسیریا کے کتبات اور یونان کے جغرافیہ دانوں سے مدد لی گئی ہے، ان کی اس میں یہ تحقیق ہے کہ قوم ہونے کی حیثیت سے قیدار کا نام سب سے پہلے ۱۰۰۰ ق م میں حضرت داؤدؑ کی زبور میں نظر آتا ہے بنو قیدار اس زمانہ میں خیموں میں رہتے تھے حضرت داؤدؑ بادشاہی سے پہلے بہت دنوں تک قیدار کے خیموں میں رہے تھے (ص ۹۱) اس میں جو تفصیلات ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنو قیدار نے رفتہ رفتہ شمالی عرب کے مختلف گوشوں

میں مختلف ریاستیں قائم کرلیں، (ص ۹۳) اشعیا نبی آٹھویں صدی ق م میں تھے، ان کا بیان ہے کہ قیدار ایک شاندار اور بہادر قوم تھی، گاؤں میں بھی ان کی بہت سی آبادیاں تھیں، بھیڑ، بکری ان کی تجارت تھی، (ص ۹۳) اشعیا (۸۰۰ ق م) حزقیال (۵۹۷ ق م) اور یرمیاہ (۵۸۶ ق م) نے بابل کے خونخوار بادشاہوں سے ان کو ہشیار کیا تھا، یرمیاہ نبی نے کہا تھا کہ ان کو بابل کا بادشاہ تباہ کردے گا (ص ۹۴) اس تباہی سے پہلے قیدار کے متفرق رؤساء میں عربوں کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور رئیس عدنان تھا، قیدار کی نسل کی تمام شاخیں شجرۂ انساب میں اسی عدنان تک منتہی ہوتی ہیں (ص ۹۳) پیغمبر عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نسل قیدار کی شاخ عدنان ہی سے پیدا ہوئے، (ص ۹) جب بابل کا حکمران بخت نصر عراق سے لے کر شام، مصر اور عرب تک کی خاک اڑا رہا تھا تو اس وقت عربوں کا رئیس کل معد بن عدنان تھا، (ص ۹۴) اس کے دو بیٹے تھے، ایک کا نام نزار تھا، نزار کے پانچ بیٹے تھے، جن سے پانچ شاخیں قائم ہوئیں، ان میں دو یعنی انمار اور ایاد نے کوئی بڑی وقعت حاصل نہیں کی، لیکن تین ربیعہ، قضاعہ اور مضر نے کثرت تعداد دنیاوی اعزاز اور سیاسی اقتدار میں بڑی ناموری حاصل کی، حجاز، نجد اور عراق میں ان کی بڑی چھوٹی ریاستیں قائم ہوئیں، (ص ۹۵)

قریش اسی کے بعد قریش کا عنوان قائم کر کے اس کی تاریخ قلمبند کی گئی ہے، اس کا بھی سلسلہ حضرت اسماعیلؑ سے دکھایا گیا ہے، حضرت اسماعیلؑ کے بیٹے قیدار کا بیٹا عدنان تھا، عدنان کا بیٹا نزار اور نزار کا بیٹا مضر تھا، مضر کی شاخ متعدد وسیع خاندانوں میں تقسیم ہوگئی، جن میں سے ایک

خاندان قریش کا تھا، اس خاندان کا بانی فہر تھا، فہر کا لقب قریش تھا، قریش کے متعدد معنے ہیں، ایک معنی اکتساب و تحصیل ہے، خیال ہے کہ چونکہ اس خاندان کا اصلی پیشہ تجارت تھا، اس لیے قریش کے نام سے موسوم ہوا۔ (ص ۹۸)

اس میں قریش کی مختلف شاخیں بتائی گئی ہیں، جن کے نام یہ تھے:
ہاشم، امیہ، نوفل، عبدالدار، اسد، تیم، مخزوم، عدی، جمح اور سہم، اور ان کے سلسلۂ نسب کو باضابطہ ایک نسب نامہ مرتب کرکے دکھایا ہے، (ص ۹۹)
سید صاحبؒ کی تحقیق یہ بھی ہے کہ طرز زندگی کے لحاظ سے وہ دو جماعتوں میں منقسم تھے، قریش الظواہر اور قریش البطائح، جو آس پاس صحرا میں خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے تھے، وہ قریش الظواہر تھے، اور جو شہری زندگی کے عادی تھے وہ قریش البطائح تھے، سید صاحبؒ لکھتے ہیں کہ قریش دنیا میں کب ظاہر ہوئے تاریخوں میں اس کا ذکر نہیں، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا عبدالمطلب سے فہر تک تیاسًا دس پشتیں قرار دی ہیں، اور اندازًا ان کی تاریخ ڈھائی سو برس کی مدت تک پھیلی ہوئی بتائی ہے، پھر قریش کے استقلال سیاسی کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ حجاز کا صوبہ قریش کا وطن تھا، یہ ہمیشہ بیگانہ اقتدار سے محفوظ رہا، لیکن ہمسایہ حکومتوں کو اس کو فتح کرنے کی آرزو رہی، یمن کی حمیری و حبشی حکومت، ایران کی شہنشاہی اور رومیوں کی دولت عظمیٰ نے عرب کے اس حصہ پر مختلف اوقات میں فوج کشی کی، لیکن ہمیشہ ان کا اختتام ناکامیوں پر رہا، (ص ۱۰۱)

(باقی)

حضرت مخدوم قاری نظام الدّین شیخ بھکاری کاکورویؒ

از

جناب مسعود انور علوی کاکوروی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ،

(۲)

تصنیفات

حضرت مخدومؒ کے مصنفات میں سے چار کتابیں ہیں (۱) منہج متعلق بہ اصول حدیث (۲) معارف متعلق بہ تصوف (۳) ترجمہ و شرح کتاب لمہات قادری بزبان فارسی، اس کا فارسی ترجمہ و شرح سید ابراہیم بغدادی شیخ طریقت کے حسب ارشاد کیا تھا، (۴) تحفۂ نظامیہ، تین سوالوں کا جواب ہے۔

ان کی اول الذکر تینوں تصانیف کا کہیں پتہ نہیں چلتا ہے، حد یہ ہے کہ ۱۲۵۴ھ میں جب کشف المتواری تالیف کی گئی تو بھی اس کے مؤلفؒ کو باوجود تلاش بسیار کے کوئی تصنیف نہ مل سکی، حسن اتفاق کہ ان کی ہی اولاد میں (ان کے نبیرہ کے نبیرہ) فخر اسلاف حضرت مولانا شاہ تقی حیدر قلندرؒ کو اپنے کتب خانہ میں ایک مختصر سا فارسی رسالہ ملا جس کے اخیر میں یہ عبارت تھی: "تمام شد رسالۂ ہذا مصنفہ حضرت مخدوم ما شاہ بھیکہ قدس سرہ العزیز بہ دست خاک پائے قلندران طفیل علی علوی منقول عنہ از دستخط حضرت مخدومؒ مزین بود۔"

شیخ طفیل علی صاحب علویؒ حضرت مخدومؒ کی آٹھویں پشت میں تھے، ان کے سلسلہ میں حضرت شاہ تراب علی قلندر کا یہ ارشاد کافی ہے کہ .... "بڑے ظریف الطبع، بذلہ سنج، پرگو، عقلمند، سمجھدار اور عمدہ عادات و اطوار والے تھے، ظاہری اور باطنی طور پر شریعت و حقیقت سے آراستہ تھے، صورۃً (ظاہرًا) دنیا والوں سے اور باطنًا حق سے ملے ہوئے تھے، اگرچہ دنیا داری کے لباس میں رہتے، مگر حقیقۃً"

تارکانِ دنیا اور خدا پرستوں میں سے تھے، ان کے حق میں دست بہ کار و دل بہ یار (ظاہری طور پہ دنیاوی امور میں مشغول اور باطنی طور پر اللہ تعالیٰ سے) سچ ثابت ہوتا ہے"۔

مولانا شاہ تقی حیدر قلندرؒ نے اس رسالہ کو ۱۹۲۰ء میں "تحفۂ نظامیہ" سے موسوم کرکے شایع فرمایا تھا، مگر چونکہ اب نادر الوجود ہے، لہٰذا قارئین کی دلچسپی اور معلومات کے لیے اس کے کچھ حصہ کا ترجمہ ذیل میں درج ہے۔ ان سوالات کے سائل غالباً حضرت مخدومؒ کے کوئی خلیفہ ہی ہیں:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، سب تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے آدمؑ کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اور اس کی معرفت کو اپنے نفس کی معرفت و پہچان کا ذریعہ بنایا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا، اور درود ہو رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی اولاد پر جن کی دید کو اللہ نے اپنی دید قرار دیا، (جس نے مجھے دیکھا، اس نے حق تعالیٰ کو دیکھا) بھائی! تم نے مجھ سے سوالات لکھے تھے، پہلا یہ کہ جب مرید مرشد کی مدد سے معرفت کے مقام پہ پہونچتا ہے تو اپنی ذات سے علیحدہ (باہر) کوئی چیز دیکھتا ہے یا سب اپنی ہی ذات میں؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ لفظ تمثل جس کا بعض کتبِ سلوک میں تذکرہ ہے کیا معنی ہیں؟

تیسرا یہ کہ عاشق کو جب معشوق سے وصل ہوتا ہے تو وہ مرد کی صورت میں یا عورت کی صورت میں؟

اب ہر سوال کا جواب فقیرانہ حسب املائے وقت سننا چاہیے، اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا، توفیق دیتا اور ختم کراتا ہے، میں اسی سے ذلتوں اور خللوں سے پناہ مانگتا ہوں،

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اہل سلوک کے گروہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی نہ صورت ہے نہ شکل، نہ زمان ہے، نہ مکان، وہ نہیں نظر آسکنے سے بزرگ و برتر ہے، اس کی ذات کی معرفت کی کوئی راہ نہیں، اور نہ اس کی حقیقت سے کوئی آگاہ ہے، لیکن جب وہ اپنے جمال و کمال کے ساتھ اپنا جلوہ دکھانا چاہتا ہے تو اپنی کبریائی کی چادر کے پردہ سے انسانی صورت میں دکھاتا ہے، جب اپنے دوستوں پر خاص تجلی کرنا چاہتا ہے تو انسانی صورت میں تجلی فرماتا ہے، کیونکہ یہی خاص تجلی ہے سہ

گر تجلی خاص خواہی صورتِ انساں بہ بیں　　ذات حق را آشکارا اندر و خنداں بہ بیں

بصورت بشرم ہاں وہاں غلط نہ کنی　　کہ عقل سخت ضعیف است و عشق سخت غیور

(ترجمہ) اگر تم خاص تجلی دیکھنا چاہتے ہو تو انسان کی صورت دیکھو، اس کی صورت میں حق کی ذات کو واضح وصاف اور ہنستا ہوا دیکھو۔

خبردار مجھے انسانی شکل میں غلط نہ سمجھنا (صفات عین ذات ہیں اور ذات عین صفات) کیونکہ عقل بہت کمزور ہے، اور عشق نہایت غیرت دار (یعنی مجھے عقل کا چراغ لے کر تلاش نہ کرو، کیونکہ اس کی نارسائی مسلّم اور طے شدہ ہے۔

تو جب مرید مرشد کی دستگیری اور مدد سے معرفت کے مقام پہ پہونچ جاتا ہے، اور بشریت وانسانیت کے معنی حل ہوجاتے ہیں تو وہ اپنی ہی ذات میں اپنا مقصود پاتا اور دیکھتا ہے، پھر اس کی معرفت حاصل کرتا ہے، مَنْ عَرَفَ الخ (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا) اسی مقام سے خبر دیتا ہے، جب یہ ذوق سے حاصل ہوجاتا ہے تو انا الحق خود بخود اس کی زبان پر سرًّا و جہرًا جاری ہوجاتا ہے۔

اہل سلوک کہتے ہیں کہ قریب ترین راستہ حق کی طرف دل کا راستہ ہے، تو جو شخص دل کے راستہ سے اللہ کو طلب کرے وہ بہت جلد اور آسانی سے پائے، مومن کا قلب عرش الٰہی ہے، اور یہ یافت بڑی ریاضت اور بے شمار ذکر کے بعد حاصل ہوتی ہے، ہر چیز کے صاف کرنے والی ایک چیز ہوتی ہے اور قلب کے صاف کرنے والی (پالش کرنے والی) چیز اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے سہ

سعدی حجاب نیست تو آئینہ صاف دار　　زنگار خوردہ کے بنماید جمالِ دوست

(ترجمہ) سعدی بھکو کوئی پردہ نہیں ہے تو اپنے دل کے آئینہ کو صاف رکھ، زنگ خوردہ بھلا کب دوست کے حسن وجمال کو دکھا سکتا ہے۔

پس دیدؔ اور یافت سب اپنی ذات میں ہے، (دید سے مراد عین الیقین اور یافت سے مراد حق الیقین ہے) نہ کہ ذات سے خارج اور علیحدہ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وہ تمہارے ہی اندر ہے، اس کو کیوں نہیں دیکھتے، اہل سلوک کہتے ہیں کہ عالم چار قسم کے ہیں، عالم ناسوت، عالم ملکوت، عالم جبروت، عالم لاہوت، عالم ناسوت کو عالم ظاہر کہتے ہیں، اور عالم ملکوت اس عالم ظاہر کے باطن کو اور عالم جبروت عالم ملکوت کے باطن کو اور عالم لاہوت عالم جبروت کے باطن کو اور عالم ملکوت عالم ناسوت کے باطن کو، عالم جبروت کی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کے ساتھ عالم لاہوت نہ ہو، اور کوئی چیز عالم ملکوت کی ایسی نہیں ہے جس کے ساتھ عالم جبروت نہ ہو، اور کوئی چیز عالم ناسوت کی ایسی نہیں ہے جس کے ساتھ عالم ملکوت نہ ہو، تو جہاں کہیں ناسوت ہے یہ تینوں عوالم بھی ہیں، مرید جب مرشد کی مدد سے معرفت کی منزل پر پہونچتا ہے تو یہ سب اپنے میں دیکھ کر گم ہو جاتا ہے، کسی نے کیا اچھا کہا ہے ؎

لاہوت در جبروت بیں جبروت در ملکوت بیں　　　　ہر سہ دریں ناسوت بیں گر عاقلی گم شو دریں

(جبروت میں لاہوت دیکھ، ملکوت میں جبروت دیکھ، ان تینوں ہی میں ناسوت دیکھ، اگر تو عقلمند ہے تو اس میں گم ہو جا۔)

پیر اور مرید کو دید اور یافت درحقیقت اپنی ذات میں ہوتی ہے، نہ ذات سے باہر، اہل سلوک کہتے ہیں کہ عالم دو قسم پر ہے، عالم کبیر اور عالم صغیر، عالم صغیر، عالم صغیر انسان کو کہتے ہیں، اور انسان عالم کبیر میں جو کچھ ہے، اس کا ایک نمونہ ہے کہ جو کچھ عالم کبیر میں موجود ہے وہ سب انسان میں موجود ہے، جب مرید یعنی انسان، انسانیت کے معنی سمجھتا ہے تو جو کچھ عالم کبیر میں ہے اپنے میں موجود پاتا ہے، اور اپنی ذات سے معرفت حاصل کرتا ہے، نہ ذات سے باہر، مرید اگر یہ معنی دوسرے میں دیکھے اور پھر اپنی ذات میں مطالعہ کرے کہ انسانیت کی رو سے دونوں ایک ہیں تو اس کی ذات میں یہ مطالعہ عین اپنی ذات میں ہے، نہ کہ خارج از ذات خود، اس لیے یہ لوگ کہتے ہیں کہ عالم میں حق کے سوا بالکل خیال ہی نہیں کیا جا سکتا،

یہ جو غیر حق کہا جاتا ہے، یہ غیریت اعتباری ہے نہ کہ حقیقی، یہ معتبر نہیں ہے، اہل سلوک کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے جب اپنی ذات صفات کے اعتبار سے جیسی ہے ظاہر کرنا چاہی تو آئینۂ مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم بنایا، اور وہ آدمؑ کی صورت ہے، پھر اپنی صورت میں اپنی تجلی فرمائی، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو اپنی صورت پر پیدا کیا، پھر اس میں اپنی تجلی فرمائی ؎

آں بادشاہ اعظم در بستہ بود محکم　　　　پوشیدہ دلق آدم ناگاہ بر در آمد

(وہ بادشاہ اعظم حجابات میں پوشیدہ رہ کر دروازہ کو مضبوطی سے بند کیے ہوئے تھا، جب اس نے لباس بشریت پہن لیا تو اچانک بے حجاب آگیا، (كُنْتُ كَنْزًا مَّخْفِيًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ)

مرید صادق جب پیر کی دستگیری سے مقام عرفت میں پہونچتا ہے تو اس کی ذات کو مع کل صفات کے اپنی ذات میں دیکھتا ہے، اور یہ رباعی اس کی مونس حال ہوتی ہے ؎

اے نسخۂ نامۂ الٰہی کہ توئی　　　　وے آئینۂ جمال شاہی کہ توئی

بیروں ز تو نیست ہر چہ در عالم ہست　　　　از خود بہ طلب ہر آنچہ خواہی کہ توئی

(تم ہی تو نامۂ الٰہی کے نسخے اور جمالِ شاہی کے آئینہ ہو، پھر تم یہ کیوں نہیں سمجھتے ہو کہ جو کچھ عالم میں ہے وہ تمہارے باہر نہیں، بلکہ تمہارے ہی اندر ہے، لہٰذا جو کچھ طلب کرنا ہو، اپنے ہی سے طلب کرو، کیونکہ جو کچھ ہو تم ہی ہو)

اہل سلوک کہتے ہیں کہ خدا کو خدا سے نہ مانگ، بلکہ اپنے سے خدا کو مانگ کہ اپنی یافت اس کی یافت اور اس کی یافت اپنی یافت ہے ؎

روزاں بتو بودم و نمی دانستم　　　　شب با تو غنودم و نمی دانستم

ظن بردہ بُدم بہ خود کہ من من بودم　　　　من جملہ تو بودم و نمی دانستم

(اس روز میں دن بھر تیرے ساتھ رہا، بلکہ رات بھر تیرے ہی ساتھ آسودۂ خواب رہا، اور مجھے علم ہی نہ ہو سکا (یعنی اپنا علم تیرے مشاہدہ اور دیدار سے رخصت ہو گیا، اور فنائیت میں اپنی سدھ بدھ نہ رہی)، پہلے مجھے خارج میں یہ گمان ہوا تھا کہ جو کچھ تھا میں ہی تھا، اور اب جب کہ معیت دائمی حاصل ہو گئی ہے، تو اس معیت میں یہ مشاہدہ ہوا کہ وہ جس کو میں میں سمجھتا تھا وہ دراصل میں نہیں بلکہ تو ہی تو ہے۔

بعض کا یہ کہنا ہے کہ خود کو خدا سے اور خدا کو خود سے طلب کر کہ اپنی یافت اس کی یافت اور اس کی یافت اپنی یافت ہے، جب ہم نے اس کو دیکھا تو اپنے کو دیکھا، اور جب اپنے کو دیکھا تو اس کو دیکھا ؎

من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی ٭ تا کس نہ گوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

(میں تو ہو گیا اور تو میں، میں جسم ہو گیا اور تو جان، اب کوئی یہ نہ کہے کہ میں اور تو الگ الگ ہیں)

لہٰذا دید اور دریافت اپنی ذات میں نہ کہ اپنی ذات سے باہر، جب معرفت کمال کو پہنچتی ہے تو اپنی ذات اور ذات سے خارج یافت مقصود کے لیے برابر ہوتی ہے ؎

دو دیدہ بہ دست آر کہ ہر ذرۂ خاک   جامیست جہاں نما چو درو نگری

(جاؤ، وہ نگاہ حاصل کرو کہ خاک کا ہر ذرہ تمھیں ایک جام جہاں نما نظر آئے، (یعنی جب تم بصارت سے بصیرت کی منزل پر آجاؤ گے تو ذرہ ذرہ میں حسن ازل کی شوخیاں ملاحظہ کرو گے)

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اہل سلوک کی کتابوں میں چار الفاظ آئے ہیں، مثل، مثال، تمثیل اور تمثل، مثل کا کوئی قائل نہیں ہے، لیس کمثلہ میں کاف زائد ہے، یعنی خدا کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، لیکن مثال و تمثل و تمثیل جیسے الفاظ کا اطلاق اہل حقیقت کے نزدیک حق سبحانہ پر جائز ہے، اور وہ اس کے معنی بھی بیان کرتے ہیں، ہمارا مقصود لفظ تمثل سے ہے جو کثیر الوقوع ہے، اس میں لطیف معانی ہیں، یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس دنیا اور اس دنیا کی بنیاد تمثل پر ہے، تمثل پر مطلع ہونا کوئی معمولی بات نہیں، بلکہ بہت بڑا کام ہے، مریم کے لیے صحیح و مجسم آدمی کی صورت اختیار کی اسی تمثل سے ہے، اور شب معراج

میں نے اپنے پروردگار کو جوان، امرد و بے ریش و بروت گیسودار کی صورت میں دیکھا، اور میں نے اپنے رب کو شب معراج میں بہترین صورت میں دیکھا، اس نے اپنے دونوں ہاتھ میرے کندھوں پر رکھے جن کی ٹھنڈک میں نے اپنے سینے میں پائی، یہ اسی تمثل کا بیان ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "امردوں پر نگاہ ڈالنے سے اپنے کو بچاؤ، کیونکہ ان کا رنگ خدا کا ایسا رنگ ہے"، اسی تمثل کا نشان ہے، "اور جنت میں ایک بازار ہے جہاں صورتیں بیچی جاتی ہیں"، اسی معنی پر گواہ ہے، "اور میں نے اپنے رب کو اپنی والدہ کی شکل پر دیکھا" بھی اسی کی خبر دیتا ہے، اہل سلوک کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے جب چاہا کہ عالم کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا) سے ظاہر ہو کر لباس معشوقی پہنے تو غیرت معشوقی نے یہ نہ چاہا کہ اس کا عاشق اس کے سوا کسی اور کو دوست رکھے، یا کسی حال میں کسی غیر کا محتاج ہو، لہٰذا تمام چیزوں کی صورت میں متمثل ہوا، تاکہ عاشق اسی کو دوست رکھے اور جس طرف متوجہ ہو وہی ہو، تو دنیا میں اور آخرت میں یہ جو کچھ نظر آتا ہے سب اسی کا تمثل ہے، لیکن سر الٰہی کو دیکھنا اور اس پر مطلع ہونا نیز اس سے فائدہ اٹھانا ہر شخص کا کام نہیں ہے، اور نہ ہر شخص اس کے لائق ہے ؎

ہر چہ بینی یار ہست اغیار نیست   غیر او جز وہم و جز پندار نیست

از جمال وھو معکم جلوہا ست   لیک ہر کس لائق دیدار نیست

(تم کو جو کچھ نظر آرہا ہے وہ سب یار کا ہی جلوہ ہے، اور جو کچھ تم سمجھ رہے ہو وہ تمھارا پندار اور گمان ہے، وہ تو اپنے جمال جہاں آرا (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ) سے جلوہ نما ہے لیکن ہر شخص اس کے دیدار کے لائق نہیں)

خداوند تعالیٰ ہم اور سب بھائیوں کو خصوصاً تم کو اس عالم تمثل سے برخورداری نصیب فرمائے آمین یا رب العالمین

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اہل سلوک کہتے ہیں کہ بہ نظر ذات الٰہی اس کو مرد یا عورت کی صورت میں متصف کرنا جائز نہیں، لیکن جب وہ عاشق کو وصال عطا کرنا چاہتا ہے تو کبھی مرد کی صورت میں وصل عطا کرتا ہے اور کبھی عورت کی صورت میں کبھی مرد کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے اور کبھی بت کی صورت میں لیکن اگر مرد کی صورت میں وصال عطا کرے تو یہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ تجلی خاص ہے

عاشقوں پر، اگر غیر محرم عورت کی شکل میں وصال عطا کرے، اور پہلے وصال کے بعد دوسرا وصال بھی دے تو پہلا وصال اولیٰ ہے، اس لیے کہ یہ تجلی اخص الخواص عاشقان اخص الخواص کے لیے ہے، اس وصال میں جس میں تجلی کی جائے لذت در لذت اور ذوق در ذوق ہے، میں نے ایک بزرگ کامل اور فقیر واصل کی زبان سے سنا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد لِی مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ الخ (میرے لیے اللہ کے ساتھ ایک وقت ہے جس میں کسی مقرب فرشتے اور نبی مرسل کی بھی گنجائش نہیں) سے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے خلوت ہے، اہل سلوک کہتے ہیں کہ جب عاشق کمال (انتہا) پر پہونچ جاتا ہے تو وہ اپنے آپ کو عین معشوق پاتا ہے، اس وقت اس کو وصال و فراق سے نجات مل جاتی ہے اور وہ بزبان حال کہنے لگتا ہے ؎

معشوق و عشق و عاشق ہر سہ یکے ست ایں جا — چوں وصل درنہ گنجد ہجراں چہ کار دارد

(جب وصل کی ہی گنجائش نہیں ہے تو پھر ہجر کا کیا سوال ہے، (یعنی فراق و وصال سب اعتبارات ہیں)

اس وقت وصال کی طلب میں یا فت مرد یا عورت کی صورت میں نہیں ہوتی ہے اور جو شخص اس قید سے نجات نہ پائے ہو وہ تنزل میں ہے، اہل سلوک کہتے ہیں کہ اَنَا مِنْ نُوْرِ اللّٰہِ الخ (میں اللہ کے نور سے ہوں، اور تمام مخلوق میرے نور سے) کی رو سے سب ایک نور ہے، اس عالم کی ہر چیز، ہر صورت و شکل اور ذرہ ذرہ اس سے مالا مال ہے، لیکن اس کا ذوق اور اس کی لذت وہی شخص پاتا ہے جو تمک و ارفنا میں فنا ہو گیا ہو، اب ایک غزل پڑھ کر اس سے پورے وصال کا فائدہ حاصل کرنا چاہیے اور جمع الجمع سے تفرقہ میں اور تفرقہ سے جمع الجمع میں جانا چاہیے، اور مجمل سے مفصل اور مفصل سے مجمل میں متوطن ہونا چاہیے، سالک کے سلوک کی انتہا یہاں تک ہے، اس سے آگے راہ نہیں، سبھی نے اس مجمل و مفصل میں جان دی ہے:

اے وفورت آفرینش شد مصور در جہاں — عقل حیراں زیں تعجب فہم ابتر در جہاں

ہر چہ اندر عالم است از ذرہائے کائنات — از نقاب روئے تو ہر یک منور در جہاں

آفتاب است ہر ضیاء اندر زمین و آسماں — یا ستارہ نور تو قرص مہ قمر در جہاں

گر ہلالے می شود ایں نور در اندر طلوع — گہ بہ غیرت در سفر شد بدر انور در جہاں

گاہ گردی صبح صادق گاہ گردی وقت شام — گہ شب تاریک گردی گہ مقمر در جہاں

گاہ گردی چرخ گرداں گاہ گردی وقت شام — گاہ گردی روز روشن گہ معنبر در جہاں

گہ نمائی آسماں گوں گہ نمائی تیرہ گوں — گہ نمائی نیل گونش گہ معصفر در جہاں

گاہ خانہ، گاہ مہماں گاہ صحرا گاہ، کوہ — گاہ دہقاں گاہ مصری گاہ اشہر در جہاں

گہ زمیں گہ آسماں گہ درمیان این و آں — گاہ تخم و گاہ شجر و گہ شجرؔ در جہاں

گاہ بری گاہ بحری گاہ ہستی بین بین — گاہ گوہر گاہ دریا بحر اخضر در جہاں

گہ خلایق، گہ ملائک، گاہ عقلی و گاہ فہم — گاہ روحے گہ بشر از جملہ برتر در جہاں

گاہ آدمؑ گاہ حواؑ، گاہ شیطاں گاہ دیو — گاہ گریاں، گاہ شاداں گاہ غم خور در جہاں

گہ محمدؐ گہ عمرؓ ہم گاہ عثمانؓ، گہ علیؓ — گہ نمائی ہم چہ آں صدیق اکبرؓ در جہاں

از مفصل درگذر بر یک سخن کوتاہ کن

ہر چہ بینی در دو عالم اوست اظہر در جہاں

اہل سلوک کہتے ہیں کہ جب یہ معنی کمال کو پہونچ جاتے ہیں تو اپنی ذات اور خارج از ذات کا فرق اٹھ جاتا ہے، اس لیے تفرقہ جمع اور جمع تفرقہ ہو جاتا ہے۔ جیسے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ اور اَلَّا اللّٰہ لَآ اِلٰہ، اس میں ایک باریک راز ہے، جس کا اظہار جائز نہیں، جس نے سمجھا اس نے سمجھا، خداوند تعالیٰ ہم کو اور تمام طالبین کو ان اسرار سے فائدے دے، آمین یا رب العٰلمین۔

عقد نکاح اور اولاد ان کا نکاح قصبہ ہرگام ضلع سیتا پور کے ایک شریف گھرانے میں ہوا، ان سے چھ صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں ہوئیں سبھی صاحبزادے علم و فضل اور تقویٰ و پرہیزگاری کے زیور سے آراستہ تھے، (۱) شیخ فتن (۲) شیخ عالم (۳) شیخ سمن (۴) شیخ عبداللہ (۵) شیخ خواجہ (۶) حافظ شیخ شہاب الدین المعروف بہ شیخ شمن

استداد زمانہ کی وجہ سے سوا آخر الذکر صاحبزادے حافظ شیخ شہاب الدین کے کسی کا کوئی حال نہیں ملتا، یہ حد درجہ ہے کہ ان صاحبزادوں کے اصلی نام تک نہ پتہ چل سکے، قدیم نسب ناموں میں بھی اسی قدر مل سکے، یہ اپنے تمام بھائیوں میں ممتاز او صاحب لیاقت تھے، اپنے والد کے سامنے ہی دو بیٹوں ملا عبد الکریم اور ملا عبد القادر اور ایک بیٹی کو چھوڑ کر وفات پائی، ان کی اولاد علم و فضل اور نسب و حسب میں اپنے بنی اعمام سے ممتاز رہی، حضرت شیخ عبد الرشید ملتانی نے ان کی ہی فرمائش پر حضرت مخدوم کا ملفوظ "زاد الآخرت" لکھا تھا، جیسا کہ اس کے دیباچہ سے پتہ چلتا ہے،

ایک صاحبزادی کا نکاح قصبہ کنتور کے سادات خاندان میں ہوا، دوسری صاحبزادی سید جلال الدین ابن مخدوم شیخ سعدی صدیقی کاکوریؒ کے ساتھ منکوح ہوئیں، تیسری صاحبزادی ہرگام ضلع سیتاپور میں بیاہی تھیں، چوتھی صاحبزادی ناکتخدا فوت ہوئیں،

وفات آپ کی وفات بعمر ۹۱ سال ۸ ماہ ذی قعدہ ۹۸۱ھ/۱۵۷۴ء کو کاکوری میں ہوئی، مزار مبارک وسط قصبہ کاکوری محلہ جھنجھری روضہ میں اپنے والد کے مزار کے متصل خطیرہ میں واقع ہوئے، تاریخ وفات پر قل بھی ہوتا ہے، تاریخ وفات مولوی شریف الدین علوی ملک زادہ کاکوروی

چوں نظام الدین قاری شیخ بھیکہ — سوئے جنت اسپ ہمت تاختہ
ہشتمیں ذی قعدہ بودہ سال او — در سنہ ہجری چنیں دریافتہ
آمدہ اعداد کامل سال او — نہصد و ہشتاد و یک بشناختہ
۹۱ — ۹۸۱

خلفاء مولف کشف المتواری نے آٹھ خلفاء کے نام تحریر فرمائے ہیں، جو معلوم ہو سکے تھے

(۱) حضرت مولانا عبد الرشید ملتانی مصنف زاد الآخرت، آپ حضرت مخدوم کے عزیز شاگرد رشید بھی ہیں، (۲) میر شرف الدین شکار پوری (۳) شیخ محمد ساکن خورجہ (۴) شیخ بدیع الدین مانکپوری (۵) مولانا نصیر الدین سنبھلی (۶) حافظ محب اللہ خیرآبادی (۷) مرزا شمس الدین خاں کوکا (۸) حضرت ملا عبد الکریم علوی مرید و شاگرد و نبیرہ حضرت مخدومؒ"

باب التقریظ والانتقاد

اقبالؒ کا نظامِ فن

از

سید صباح الدین عبد الرحمٰن

یہ قابل قدر تصنیف پٹنہ یونیورسٹی کے پروفیسر عبد المغنی کی ہے، جن کا نام پورے ہندوستان میں اس لیے مشہور ہو چکا ہے کہ انھوں نے اپنی ریاست بہار میں اردو کی لیے بھارت میں بھیم اور ارجن کی سپہگری دکھا کر وہاں اردو کو دوسری سرکاری زبان تسلیم کرا لیا ہے، اردو کی یہ حیثیت ہندوستان کی کسی اور ریاست میں تسلیم نہیں کرائی جا سکی ہے، اس لحاظ سے وہ اردو زبان کی دنیا میں ایک ہیرو بن گئے ہیں۔

وہ اردو زبان کے ایک اچھے ادیب اور نقاد کی حیثیت سے بھی مشہور ہیں، ان کے مضامین کے چار مجموعے، نقطۂ نظر، جادۂ اعتدال، تشکیل جدید، معیار و اقدار علمی حلقوں میں مقبول ہو چکے ہیں، انھوں نے یہ زیر نظر کتاب "اقبالؒ کا نظام فن" لکھ کر اپنی قبائے علم میں ایک اور زریں تکمہ کا اضافہ کیا ہے، یہ اپنے اسلوب بیان اور نقد و تبصرہ دونوں لحاظ سے اہل ذوق کو اپنی طرف کھینچے بغیر نہیں رہ سکتی ہے، ادھر چند دہائیوں میں بہار کی بوڑھی نسل کے بعض اہل قلم پر یہ نکتہ چینی ہوتی کہ وہ اچھی اردو لکھنے کی فکر نہیں کرتے، پروفیسر عبد المغنی نے اپنی اردو تحریروں میں ان کی طرف سے فرض کفایہ ادا کر دیا ہے، پھر بعض علمی حلقے میں یہ شبہہ بھی تھا کہ بہار میں اقبال سے کچھ الرجی ہے، لیکن پروفیسر عبد المغنی کی اس کتاب کی اشاعت سے یہ شبہہ جاتا رہا، وہ اقبالؒ پر اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں کتابیں لکھنا چاہتے ہیں، اس عزم کی تکمیل ہی میں ان کی زیر نظر کتاب ہے، جس میں اقبالؒ کے

اردو کلام کے نظام فن کا مکمل تجزیہ ہے، فارسی کلام پر ایک علیحدہ جلد ہوگی، اور انگریزی میں ان دونوں جلدوں کے علاوہ ایک جلد ہوگی۔

کتاب کا آغاز وحدت و انفرادیت کے عنوان سے شروع ہوتا ہے جس کو پڑھ کر قارئین کا ذہن یہ سوچنے پر مائل ہو سکتا ہے کہ فن فکر سے بنتا ہے یا فکر فن سے بنتی ہے، یا دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں؟ قارئین کے ذہن میں یہ خیال بھی آ سکتا ہے کہ کیا ایک اچھا ادیب یا ایک اچھا شاعر اپنے خیالات کا اظہار فن کے ماتحت ہو کر کرتا ہے، یا اچھے ادیب اور اچھے شاعر ہی سے فن بنتا ہے، اقبال کے متعلق جب کوئی یہ سوچے کہ وہ اس "برصغیر کی آبرو"، "مشرق کی عزت"، "اسلام کے فخر"، "کاروان ملت کے حدی خوان"، "دین کامل کے علم بردار"، "تجدید ملت کے طلب گار" اور "فلسفۂ اسلام کے ترجمان" ہیں، تو کیا ان کی یہ حیثیت ان کے کلام کے نظام فن یا ان کے کلام کے نظام فکر کی وجہ سے سامنے آتی ہے، یقیناً ان کے کلام کے نظام فکر ہی سے ان کو یہ مقام حاصل ہوا، اور اسی نظام فکر نے ان کے نظام فن کو استوار اور رنگین بنایا ہے، ایک نقاد کے لیے فکر و فن کی بحث ضروری ہو سکتی ہے، مگر اقبال کی شاعری کا تجزیہ کرنے میں اس بحث کو چھیڑنا الجھنوں میں مبتلا ہونا ہے، جیسا کہ خود ہمارے فاضل مصنف بھی ہو گئے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اقبال کے افکار کا طلسم فی الواقع اشعار کا طلسم ہے، ظاہر ہے کہ یہ کمال فن کا ہے، نہ کہ فکر کا ہے (ص ۹) لیکن اسی کے بعد وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ بلاشبہ اقبال کی فکر ہی ان کے فن کی محرک بھی ہے (ص ۹) پھر وہ یہ بھی لکھ گئے ہیں کہ اقبال کی فکر کی بلوغت اور ان کے فن کی بلاغت الگ الگ اکائیاں نہیں ہیں.... دونوں ایک دوسرے میں بالکل مدغم ہیں، (ص ۱۱) وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ کوئی فن خالص ہوتا ہی نہیں، اس میں فکر کی نہ صرف آمیزش بلکہ نمائش ہوتی ہے، (ص ۱۵) وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اقبال کا عظیم فن درحقیقت ایک عظیم فکر کی آئینہ ہے، اور اسی سلسلہ میں یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ فن کے اس آئینہ میں فکر کا عکس تو پورے طور پر جلوہ فگن ہے، اس کے علاوہ اس عکس نے شیشۂ فن کی دبیز تہوں سے گزرتے ہوئے کچھ رنگین اور زریں نقوش بھی حاصل کر لیے ہیں، (ص ۱۶)

اقبال کی شاعری کو فکر و فن کی بحث میں الجھانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ دنیا کے ان شاعروں میں ہیں جن کی فکر نے فن کو جلا دیا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ ان کے نظام فکر سے جو نظام فن پیدا ہو گیا ہے، اس کا مطالعہ بھی دلچسپ اور ضروری ہے۔

فاضل مصنف کے لیے یہی مناسب تھا کہ ایک عام نقاد کی نظر و فکر سے الگ ہو کر فن اور فکر کی بحث چھیڑے ہوئے بغیر اقبال کی فکر کے اندر ان کے فن کی جو دبیز تہیں اور رنگین نقوش ہیں ان ہی سے ناظرین کو اپنے تنقیدی فن سے محظوظ کرتے، اور اس میں شک نہیں کہ ان کی پوری کتاب اسی کی کامیاب کوشش ہے البتہ اس باب کے آخر میں اقبال پر رقم کی گئی تنقیدوں کو غلامانہ، مقلدانہ، مستعار، بوسیدہ، رسمی، روایتی اور نہایت لغو قرار دینا فاضل مصنف اور ان کی کتاب کے وقار اور وزن کے خلاف ہے، (ص ۱۷ - ۱۶)

باب "تصور فن" مصنف کی تحریر کی رنگینی اور روانی کی بہت عمدہ مثال ہے، لیکن اس میں اقبال کے فن اور فکر دونوں کی بحثیں آ گئی ہیں، جب وہ اس کی بحث کرتے ہیں کہ اقبال کے تصور میں فن کا کیا تصور تھا، تو اس کی مثال میں تقریباً سوا سو اشعار نقل کر گئے ہیں، یہ ان نقادوں کے لیے درس عبرت ہے جو ایک بات کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں، اور اپنی سہل انگاری سے مثالیں دینا ضروری نہیں سمجھتے، مگر مصنف ہر شعر کے ساتھ یہ بتاتے جاتے کہ اس میں اقبال کا کیا تصور فن ہے، تو قارئین کے ذہن کی زیادہ تسکین ہو جاتی، انھوں نے اس باب کے آخر میں بڑے معلمانہ انداز اور بڑی دیدہ وری سے اقبال کے تصور فن کو نمبر وار طریقے سے سمجھایا ہے جس سے اچھے سے اچھے معلم بھی استفادہ کر سکتے ہیں، لیکن اس بحث میں جس چیز کی فطری طلب تھی وہ بھی پوری ہو جاتی تو اچھا تھا، جب فاضل مصنف یہ لکھتے ہیں کہ اقبال کے فکر و فن میں یکجہتی کے علاوہ ایک زبردست فنی ارتکاز ہے، (ص ۵۴) تو قاری کے ذہن کا اس کا طلبگار ہونا نامناسب نہیں کہ اس فنی ارتکاز کو اشعار کے ذریعہ سے سمجھایا جاتا، یا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ اقبال کا تصور تصویر ساز ہے، یا جب وہ اس کا یقین دلانا چاہتے ہیں کہ کلام اقبال کے رنگ سے بھی زیادہ اہم اس کا آہنگ ہے، یا جب وہ یہ منوانا

چاہتے ہیں کہ اقبال کا آہنگ سراپا ترنم ہے، ان کے الفاظ و تراکیب کی نشست اور بندش سے ہمیشہ ایک تماش کا نغمہ مرتب ہوتا ہے تو پھر قارئین کی یہ طلب بالکل جائز ہے کہ ان تمام باتوں کے ساتھ ہی اشعار بھی سامنے کر دیے جاتے، پھر فاضل مصنف کو زیادہ بحث میں جانے کی ضرورت نہ ہوتی۔

امتیاز و اجتہاد کے عنوان سے فاضل مصنف نے یہ دکھایا ہے کہ اقبال کی پرسوز و نشاط انگیز شاعری کسی معمولی و عارضی سرور و انبساط اور وقتی و شخصی لطف و مسرت کے لیے نہیں ہے، وہ جس حیات تازہ کے طالب ہیں وہ محدود اور فنا آمیز نہیں؛ ایک زندگی جاوداں اور وجود بیکراں ہے جو ایک بار حاصل ہونے کے بعد کبھی ختم نہیں ہوتی، (ص ۱۷) اس کو ثابت کرنے میں خود مصنف کی تحریر میں سوز و نشاط پیدا ہو گیا ہے، ایسی باتیں پہلے بھی کہی گئی ہیں، لیکن اس کو پیش کرنے میں مصنف کی بحث میں جو نیا پن ہے وہ اس تجزیہ کی جان ہے، اس باب میں اقبالؔ کے فن سے زیادہ ان کی فکر پر بحث آگئی ہے، بلکہ کتاب کے ہر باب میں اقبال کی فکر کی بحث ناگزیر طور پر آگئی ہے، اس لیے اگر اس کتاب کا نام "اقبالؔ کا نظامِ فکر و فن" ہوتا تو زیادہ صحیح ہوتا، پھر اس کتاب کے ریویو نگار کو بھی یہ فیصلہ کرنے کی الجھن میں مبتلا نہ ہونا پڑتا کہ اس میں کہاں پر فن اور کہاں پر فکر کی بحث ہے۔

"نظم و غزل" اور "غزلیں" کے عنوانات سے مصنف نے اقبالؔ کی نظموں اور غزلوں کا تجزیہ کیا ہے، ان کی اردو غزل گوئی سے متعلق مصنف کے یہاں ایک محشرِ خیال ہے جس کو کاغذ کے صفحات پر منتقل کر کے اپنی تحریر کا ایک محشرستان برپا کر دیا ہے، اس کو پڑھ کر خیال ہوتا ہے کہ اقبالؔ کی اردو غزل گوئی کا پرستار ان سے بڑھ کر شاید کوئی اور نہیں، اقبالؔ کی غزلوں میں جو عصری حسیت، سیاست و معاشرت کے اشارات اور بصیرت منتقل ہیں، یا ان میں جو وسعت، والہانہ پن، معنی آفرینی، دل نوازی، ولولہ خیزی، رنگینی، تخیل کی گہرائی اور تفکر کی بلندی ہے، یا ان میں جو جدید رومانی تخیلات کی زیبائی و رعنائی ہے، یا ان میں حسن و عشق کے جو عمیق ترین جذبات اور بلند ترین احساسات ہیں ان کو دکھانے میں مصنف نے اپنی تنقیدی امعانِ نظر کا پورا ثبوت دیا ہے، مگر اس

سلسلہ میں وہ ترقی پسند ناقدین کی "انتہائی نااہلی" اور شرقیت کے دعویدار ناقدین کے "ذہنی افلاس" کا ذکر نہ کرتے تو ان کی اس بحث میں کوئی کمی نہ ہوتی، یا کہیں کہیں حافظؔ، غالبؔ اور رومیؔ سے اقبالؔ کی غزلوں کا جو موازنہ کیا گیا ہے اس کی بھی چنداں ضرورت نہ تھی، خواہ مخواہ بحث کو متنازعہ فیہ بنا دینے کی دعوت دینا ہے، وہ یہ لکھتے ہیں کہ غالبؔ کے اسلوبِ سخن کے امکانات اقبالؔ کے طرزِ بیان میں نہ صرف بہت زیادہ بڑھ گئے ہیں، بلکہ نقطۂ کمال تک پہونچ گئے ہیں، (ص ۱۵۷) اس کے بجائے اگر وہ صرف یہ تحریر کرتے کہ اقبالؔ نے غزل گوئی کے اسلوب کے امکانات اور طرزِ بیان کو نقطۂ کمال تک پہونچا دیا ہے تو پھر غالبؔ کے پرستاروں کے لیے آزردہ ہونے کی کوئی گنجایش نہ ہوتی۔

اگر اقبالؔ کی غزل گوئی کا تجزیہ اس کے مختلف ادوار کے ساتھ کیا جاتا تو ان کی غزل گوئی کے ارتقائی فن کو سمجھنے میں زیادہ مدد ملتی، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بانگِ درا کی غزلیں زیادہ تر ان کی ذہنی الجھنوں کے زمانہ کی ہیں جب کہ خود انھوں نے اپنے متعلق کہا تھا کہ ؏

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

وہ اس زمانہ میں اپنے مقصد کے یقینِ محکم کی تلاش کی الجھنوں میں تھے جن کو دور کرنے میں کبھی غزلیں کہہ دیا کرتے تھے، یہ اور بات ہے کہ ان میں بھی ان کے آفتابِ کمال کی کرنیں پھوٹتی دکھائی دیں، مصنف کو اس کا احساس ہے کہ اقبالؔ کی غزلوں کو وہ اہمیت عام طور پر نہیں دی جاتی جس کے وہ مستحق ہیں، (ص ۸۰) بانگِ درا اور بالِ جبرئیل میں بہت سی غزلیں کہنے کے باوجود اقبالؔ نے خود بالِ جبرئیل میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ ؎

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی — کہ بانگِ صورِ اسرافیل دلنواز نہیں

وہ اپنی نظموں کے ذریعہ سے خاراشگاف ہونا چاہتے تھے، پھر غزل گوئی کی شیشہ سازی کو کیوں پسند کرتے

حدیثِ بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو — نہ کر خاراشگافوں سے تقاضا شیشہ سازی کا

ضربِ کلیم کی ترتیب کے وقت تک تو اس میں صرف پانچ غزلیں درج کر سکے، اور اس کے ایک مصرع

اندھیری شب ہے جُدا اپنے قافلے سے ہے تو
تِرے لیے ہے مِرا شعلۂ نوا، قندیل

اندھیری شب میں ہے چیتے کی آنکھ جس کا چراغ

کے بارہ میں مصنف نے لکھا ہے کہ ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو اس تصویر سے ہول آئے (ص ۱۵۱) لیکن اس کی اچھی تاویل بھی کر دی ہے، اور جب وہ ضرب کلیم کی غزلوں کو تغزل کا درد تہ جام کہہ گئے ہیں (ص ۷۵) تو معلوم نہیں اس رنگین بیانی سے ان غزلوں پر رنگین پردہ پڑتا ہے یا بال جبرئیل کی غزلوں کی چھلکتی ہوئی شراب ہی کی طرح ان سے سرشار ہونے کی ترغیب دی ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ اقبال کی غزلوں میں کیفیت ضرور ہے، اس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کی کسی بھی غزل کا مطالعہ کرتے وقت جب یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کا کہنے والا اسرار خودی، رموز بے خودی، پیام مشرق، جاوید نامہ کا مصنف اور اسلام کے راز کو اپنے رنگ میں گھول کر دکھانے والا ہے، تو اس کی نوعیت اور اہمیت بدل جاتی ہے، اور یہ بھی حقیقت ہے کہ انھوں نے اپنی غزلوں میں جہاں عقل، عشق، خودی اور مقدر کی طوفانی موجوں میں انسان کی حیثیت، ساری کائنات میں اس کی برتری یا جہاں مایوسی، حرمان نصیبی اور خود شکستگی کے بجائے رجائیت کے پیامات دیے ہیں وہاں اس مینا و جام میں ان کی مے گلفام بہت زیادہ تیز اور تند ہو گئی ہے، مگر یہ غزل گوئی کے فن کی خاطر نہیں، بلکہ ان کے اس پیام کی خاطر ہے جس کے لیے وہ زندہ رہے، ان کو اپنی زندگی میں اس کا افسوس رہا کہ یاروں نے ان کو محض غزل خوان تصور کیا، اور ان کا جو اصل پیام تھا اس کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی ؎

بآں رازے کہ گفتم پے نبردند ز شاخِ نخلِ من خرما نہ خوردند
من اے میرِ اُمم داد از تو می خواہم مرا یاراں غزل خوانے شمردند

وہ اپنے کو غزل خوان نہ سمجھیں، لیکن وہ جو غزلیں اپنے پیچھے چھوڑ گئے ہیں وہ اب ان کی ملکیت نہیں رہیں، یہ اب ان کے بعد کی نسلوں کی ملکیت ہے، جس کا مصرف وہ جس طرح چاہیں لیں، ان ہی کا حق ہے، اور وہ خود بھی یہ پیام دے گئے ہیں ؎

میں شاخ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

یہ اور بات ہے کہ اس پر بحث کی جائے کہ اوپر کے فارسی اشعار اور نیچے کے اردو شعر میں پہلے اور بعد میں کون کہے گئے، پھر اس سے قطع نظر مصنف کا یہ دعویٰ دعوت فکر ضرور دیتا ہے کہ اقبال کی اردو غزل گوئی ایک اندرونی جذبہ کا نتیجہ ہے ذہن و قلب کی گہرائیوں سے پھوٹتا ہوا ایک فطری چشمہ ہے جس کے اجزاء و عناصر جذبات و احساسات کے ساتھ افکار و خیالات اور تصورات و ادراکات بھی ہیں (ص ۱۵۵) ان کی نظموں میں جو کیفیت ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان میں غزل کے تغزل کا اسلوب بھی پنہاں ہے، زبور عجم کے چار حصے ہیں، پہلے حصہ میں انسان کے راز و نیاز خدا کے ساتھ، دوسرے حصہ میں آدم کے خیالات آدم کے متعلق ہیں، طرز دونوں کی غزلیاتی رنگ کی ہیں، یعنی یہ الگ الگ غزل نما ٹکڑے ہی ہیں۔

اقبال کی غزلوں کے بعد مصنف کو ان کے قطعات، ظریفانہ کلام اور رباعیات پر تبصرہ کرنے میں ان کے قلم کی رنگینی میں خود اقبال کے کلام سے پہونچی ہے، قطعات میں ان کی رعنائی خیال اور شوخی بیان کے علاوہ ان کی نئی طرز فکر اور نئے اسلوب فن اور ہیئت سخن میں مخصوص پیمانے کی بہار نظر آتی ہے (ص ۵۹) ان کے ظریفانہ کلام کو ایک لطیف اور معنی خیز تبسم قرار دیا ہے، مگر معلوم نہیں ان کے ظریفانہ کلام کے ان چار اشعار کے قوافی پر ان کی نظر گئی کہ نہیں جس میں ڈنر، ہنگ اور سینگ کے ساتھ وینگ کا بھی قافیہ ہے، ان کی رباعیات کے متعلق مصنف نے لکھا ہے کہ ان میں ان کی شاعری کے بنیادی تصورات کا عطر ان کے مخصوص فن کے بلوریں شیشے میں محفوظ کر لیا گیا ہے، (ص ۱۶۸) بعض اوقات مصنف کی تحریروں کی رنگینیوں میں ان کے قارئین ایسے گم ہو جاتے ہیں کہ پھر ان کو یہ خیال نہیں رہتا ہے کہ وہ اقبال کے نظام فن پر اپنی تنقید نگاری کا فن کس طرح دکھا رہے ہیں۔

فطرت کی شاعری کے عنوان سے ہمالہ کے ساتھ گل رنگین، عہد طفلی، ابر کہسار، ایک آرزو پر بھی اپنے ناقدانہ خیالات کا اظہار کیا ہے، مگر انھوں نے اپنی تنقید نہیں بلکہ تقریظ کا سارا زور ہمالہ پر صرف کیا ہے، جس طرح ٹیلی ویژن کے کیمرہ کا فن کار کسی منظر کا احاطہ کرنے میں اس کے شش جہت پہلوؤں کو اس کے پردے پر

لے آتا ہے، اسی طرح مصنف نے اس نظم کے شاعرانہ تصور، تقلید، تصنع اور تعویق سے پاک آہنگ، اس کی رنگین نوائی، معنی آفرینی، نغمہ ریزی، لفظ اور معنی کی پرکیف ترکیب، ترتیب اور ترنم کا احاطہ کر کے اپنی تقریظ نگاری کا پورا فن دکھایا ہے، اس سے اس نظم کا جمال جمیل تر ہو گیا ہے، لیکن معلوم نہیں اس نظم کے متعلق ایک نقاد کی اس رائے سے مصنف کو اتفاق ہو سکے گا کہ نہیں کہ اس نظم کے خیالات مغربی ہیں، مگر جو نقاد یہ کہتے ہیں کہ اقبال کی فطرت نگاری کا حجم زیادہ وسیع نہیں، لہٰذا اس کا وزن بہت کم ہے، اس کا مدلل جواب مصنف نے یہ بحث چھیڑ کر دیا ہے کہ جو شاعری فطرت نگاری کہلاتی ہے اس میں بھی فطرت کے ساتھ کچھ اور تصورات ملے ہوتے ہیں، بلکہ ان ہی تصورات کے تحت ہی فطرت نگاری کی جاتی ہے، اس کی مثال میں انگریزی زبان کے بہت بڑے فطرت نگار ورڈس ورتھ کی شاعری پیش کی ہے، مصنف نے اس سلسلہ میں جو دلائل دیے ہیں وہ ضرور قابلِ توجہ ہیں۔

المیہ شاعری کے عنوان سے 'خفتگان خاک سے استفسار'، 'گورستان شاہی'، 'فلسفۂ غم' اور 'والدہ مرحومہ کی یاد میں' کو زیر بحث لائے ہیں، اس سلسلہ میں جب وہ یہ لکھتے ہیں کہ سوز و گداز ابھر کر جب رقیق ہو جائے تو اس سے صرف جذباتیت کا نتیجہ برآمد ہوتا اور جب وہ دقیق ہو جائے تو بصیرت کا باعث ہوتا ہے، پہلی صورت سطحی ہے، اور دوسری گہری، بڑا فن گہرائی سے نکلتا ہے، سطح پر نہیں کھیلتا (۲۱۷) تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ المیہ شاعری کے تجزیہ میں ایک نیا زاویۂ نگاہ دے رہے ہیں، اقبال کی المیہ شاعری میں جو ادراک اور دانش مندی ہے اسی روشنی میں اس کی طرف توجہ دلائی ہے۔

انھوں نے رومانی شاعری کے عنوان سے ...... کی گود میں بلی دیکھ کر، پھولوں کا تحفہ عطا ہونے پر، دردِ عشق، دل، محبت، حقیقت، حسن، حسن و عشق، وصال، جلوۂ حسن، ہرجائی، قرآن اور پیام کا ذکر لائے ہیں، مگر ان نظموں کی خوبیاں بیان کرنے میں ان کا قلم پہلے کی طرح زیادہ شگفتہ و رفتہ نہیں ہوا ہے، لیکن اس میں ان کی یہ رائے شاید تعجب سے پڑھی جائے گی کہ شیلی اور کیٹس جیسے خالص رومانی اور حسن پرست

شعراء اقبال کے مقابلہ میں نہیں آتے، وہ کولرج اور ورڈز ورتھ کو بھی اقبال پر ترجیح دینے کے لیے تیار نہیں، یہ رائے ایک ایسے اہل قلم کی ہے جو ایک یونیورسٹی میں انگریزی زبان و ادب کا استاد ہے، کیا عجب کہ بعض نقاد اس رائے سے اتفاق نہ کریں، لیکن مصنف اس داد کے مستحق ضرور ہیں کہ انگریزی زبان کے بڑے سے بڑے شعراء کا فن ان کے ذہن کو اوروں کی طرح مفلوج اور مرعوب نہیں کر سکا ہے۔

نظم نیا شیوالہ میں اقبال کا جو یہ شعر ہے ؎

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے | خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

مصنف نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ شعر اقبال نے اپنے لیے نہیں کہا ہے، بلکہ برہمن کو خطاب کر کے اس کے تخیل کو باطل کرنے کے لیے کہا گیا ہے، پھر لکھتے ہیں کہ اس پورے بند کا مقصود بداہتہً فرقہ آرائی اور تعصب کی مذمت ہے، (۲۴۱) یہ تاویل مشکل سے قابل قبول ہو گی، اقبال کے نظامِ فن میں اس بحث کی چنداں ضرورت بھی نہ تھی، یہ ارباب سیاست کے غور کرنے کی چیز ہے کہ اقبال اپنی وطنیت کے بعد اسلامیت پر کیوں اتر آئے، حالانکہ اس پر پوری بحث ہو سکتی ہے کہ وطنیت اور اسلامیت میں کوئی فرق نہیں، بشرطیکہ وطنیت کے تخیل میں جارحیت، فرعونیت اور رعونت نہ ہو۔

"شمع اور شاعر" کے ہر بند کے لفظی و معنوی خوبیوں کو ایک اچھے معلم کی طرح سمجھایا ہے، اس میں توحید کا جو درس دیا گیا ہے، اس کی بھی وضاحت اپنی راسخ العقیدگی کے ساتھ کی ہے، آخر میں لکھتے ہیں کہ بانگ درا میں جتنی ملی نظمیں ہیں ان سب میں اس اہم نظم کے کچھ نہ کچھ نقوش ہیں، اس بات کو اس طرح لکھنا صحیح ہوتا کہ اس میں اقبال کے جو جذبات دبے ہوئے تھے وہ ان کی آیندہ کی اردو اور فارسی نظموں میں فلسفہ و حکمت کی شکل میں ابھرے۔

شکوہ اور جواب شکوہ کے متعلق مصنف نے لکھا ہے کہ ان کے مصرعے ہر انجمن میں برقی رو دوڑا دیتے ہیں، پھر تو ان نظموں کے فن اور فکر کو ان کو اسی عمدگی، تازگی اور طرفگی سے سمجھانا چاہیے تھا جس سے

ہمالہ کو سمجھایا ہے، مگر شاید ان کو یہ خیال ہو کہ یہ نظمیں ایسی جانی بوجھی ہیں کہ ان کا زیادہ تجزیہ کرنے کی ضرورت نہیں، مگر ان میں اسلامی تاریخ کا جو درس ہے، اور ان سے ایمانی حرارت اور ملی غیرت میں جو ہلچل پیدا ہوتی ہے، اس کی طرف توجہ دلانے کی ضرورت تھی۔

"خضر راہ" بھی ایک جانی پہچانی نظم ہے، لیکن اس میں جو فطرت نگاری ہے مناظر فطرت کے جلوے سے پیدا ہونے والے جو احساسات ہیں، خضر کی جہاں پیمائی کا جو راز ہے، یا اس میں اشعار کی آوازوں کی ترکیب سے جو طلسماتی صدابندی ہے، یا پھر اس میں سرمایہ و مزدور کی جو کشمکش ہے، مغرب کی سیاست کی جو استبدادیت غالب ہے، اس کے مقابلہ میں اسلام کی جو چھپی ہوئی بین الاقوامیت ہے، اس کا تجزیہ کرنے میں مصنف نے اپنی تحریر کا پورا جوہر دکھایا ہے، لیکن بعض اوقات تحریر کے طرز اظہار کی رنگینی پر "راست انداز بیان" کی سادگی غالب ہو تو تحریر زیادہ موثر ہو جاتی ہے، بعض حلقوں میں اس نظم کا استحصال طرح طرح سے کیا گیا ہے، اس کو 'اردو شاعری کا نیا عہد نامہ' بھی کہا گیا ہے، لیکن مصنف اس کا پورا تجزیہ کرنے کے بعد جب دنیائے اسلام پر آکر رکے ہیں تو بڑے جوش کے ساتھ لکھتے ہیں کہ یہ ایک بین الاقوامی برادری کے قیام کا منشور ہے، اس میں ایک آفاقی نظریہ کی بنیاد ایک عالمی اخوت کا بیان ہے، جو نسل، علاقہ، رنگ، زبان، فرقہ اور طبقہ وغیرہ کے تفرقہ انگیز حدود سے بالا ہے، (ص ۲۹۷)

"طلوع اسلام" میں جتنے بند ہیں، ان سب کی تصریح مصنف نے کی ہے، ان میں جو استعارات، علامات، تشبیہات، کنایات، تلمیحات، خیال آفریں الفاظ و تراکیب اور فکر انگیز نکات ہیں، ان سب کا تجزیہ کر کے اقبال کے کلام کے فن سے ناظرین کی ضیافت کی ہے، اور اس میں اسلام کی آفاقیت کا جو پیام ہے، اس کی طرف بھی توجہ دلا کر آخر میں لکھا ہے کہ اقبال کے نظام فن میں طلوع اسلام دیباچۂ کمال ہے۔

اس نظم کے تبصرہ کے ساتھ بانگ درا کا جائزہ ختم ہو جاتا ہے، اس کی مختلف نظموں پر مصنف کی تنقیدی فکر و نظر کے پڑھنے کے بعد قارئین اسی نتیجہ پر پہنچیں گے کہ یہ مجموعہ اقبال کے اور مجموعوں سے کسی طرح کمتر نہیں، اس کو ظاہر کرنے میں مصنف کا جوش بیان اور ان کی حرارت فکر بہت معاون ہوئی ہے۔

مصنف کے قلم کا زور بال جبریل کی نظموں کے تجزیہ میں بھی قائم ہے، اس مجموعہ میں کل بہتر[۷۲] نظمیں ہیں ان میں مصنف صرف پندرہ[۱۵] کو زیر بحث لائے ہیں، جس میں ان کا اپنا حسن انتخاب کارفرما ہے، مگر اس انتخاب میں وہ ترتیب قائم نہیں رکھی ہے جو بال جبریل کے مجموعہ میں ہے، مثلاً اس میں مسجد قرطبہ شروع ہی میں ہے، مصنف نے اس پر اپنا تبصرہ سب سے آخر میں رکھا ہے، اس سے پہلے تیرہ[۱۳] نظموں پر اپنے خیالات کا اظہار کر کے ناظرین کو محظوظ کیا ہے، ان تیرہ نظموں میں بعض نظموں کے مرکزی خیالات پر ایک ساتھ اظہار خیال کرنے کے بجائے ان پر علیحدہ علیحدہ اپنی تنقیدی رائے قلمبند کی ہے، مثلاً وہ خود ہی لکھتے ہیں کہ الارض للہ، فرشتوں کا گیت، فرمان خدا، اور لینن خدا کے حضور میں، ایک ہی قسم کے تصورات ہیں، اسی طرح محبت، مسجد قرطبہ، ذوق و شوق اور ساقی نامہ کے مضامین ملے جلے ہیں، جدائی اور روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے، میں یکسانیت ہے، اگر ان نظموں کی نوعیت کے لحاظ سے ان کے فکر و فن پر ایک ساتھ تبصرہ کیا جاتا تو ان کو سمجھانے میں شاید زیادہ آسانی ہوگی، مگر مصنف کے ذوق کے مطابق ہی ان کے تنقیدی فن پر غور کرنا ہے۔

الارض للہ بظاہر ایک مذہبی نظم معلوم ہوتی ہے، لیکن اس میں فطرت، مذہب، معیشت، سیاست اور پھر شاعری کا جو طلسمی مرکب ہے اس کی وضاحت مصنف نے اچھی طرح کی ہے، اور اس کے ہر مصرع میں فطرت کی ایک تصویر اور فن کا ایک پیکر پایا ہے، اس میں زمین کے متعلق مصنف کے خیال میں ایک اشتراکی احساس ہے، مگر اس احساس میں وہ اشتراکیت نہیں جس کا مفہوم آج کل کچھ اور ہے، "محبت" صرف چار[۴] اشعار کی نظم ہے، مگر مصنف اس کو ہم آہنگی، مترنم شاعری، حسن بیان کی دلکشی، نکتہ وری اور دقیقہ سنجی کا مکمل نمونہ قرار دیتے ہیں، "جدائی" بھی چار[۴] اشعار کی نظم ہے، مگر مصنف کے خیال میں اس میں محبوب ازل کے ساتھ مظاہر فطرت کے وصال اور اس سے پیدا ہونے والے سکون کا ایک طلسماتی نغمہ ابھرتا ہے، "فرشتوں کے

گیت، اور "زمان خدا" میں مصنف نے گیت میں تو جمال پایا ہے، لیکن فرمان میں جلال کیسی اچھی تعبیر ہے، اس
تمثیلی نظم سے آج کل کے اشتراکی اپنے جس مطلب کی برآری کرتے ہیں، اس کا رد مصنف نے یہ لکھ کر کیا ہے کہ زمان خدا
اشتراکیت کا، جدلیاتی مادیت اور طبقہ وارانہ جنگ کا پیغام نہیں، بلکہ عصر حاضر کے عالم انسانیت میں ایک
ہمہ جہت بنیادی اور مکمل انقلاب کا فرمان ہے، جو معاشی، مذہبی اور معاشرتی سب ہی سطحوں پر کامل تغیر کا متقاضی
ہے، مصنف کی یہ تعبیر ضرور قابل غور ہے، 'لینن خدا کے حضور میں' بڑی مشہور نظم ہے، اشتراکیوں نے اس کا
استحصال خوب کیا ہے، لیکن مصنف کا تبصرہ یہ ہے کہ اشتراکی لینن عالم آخرت میں پہونچ کر مسلمان ہو گیا ہے'
اس کے بجائے اگر یہ لکھا جاتا تو شاید زیادہ بہتر ہوتا کہ اقبال نے لینن کو مشرف بہ اسلام کر کے خدا کے حضور
میں پیش کیا ہے، کیونکہ ایک خیال یہ بھی ہے کہ کمیونزم گوڈلس اسلام ہے، اگر کمیونزم میں خدا کا تصور شامل
کر لیا جائے تو پھر مسلمانوں کو اس سے وحشت نہ ہو، اقبال کو شاید خیال رہا ہو کہ لینن مسلمان ہوتا تو اچھا تھا،
وہ اس دنیا میں تو اس کو مسلمان نہیں بنا سکتے تھے، مگر اپنے شاعرانہ تخیل کے ساتھ آخرت میں مسلمان بنا کر
خدا کے حضور میں پیش کر دیا، اندلس کے فاتح طارق کی دعا پر تبصرہ کرتے ہوئے مصنف نے اس کو شخصیات
کی شاعرانہ کردار نگاری کے مخصوص افکار کو فنی پیکر میں ڈھالنے کا ایک خیال آفریں نمونہ بتایا ہے، 'اذان'
کو ایک حسین پارۂ فن کہا ہے، وہ جبرئیل و ابلیس کی غضب کی شاعری، معرکہ کی فلسفہ طرازی اور کائنات کی
علامت شر کی نقش گری سے متاثر ہوئے، اور گو 'ابلیس و یزدان' ضرب کلیم کے مجموعہ کی نظم ہے لیکن اس سے
موازنہ کرنے کی خاطر اسی نظم کے ساتھ زیر بحث لے آئے ہیں، اور لکھتے ہیں کہ جبرئیل و ابلیس میں اصلی آواز ابلیس
کی ہے، جس کی رومانیت شعر بداماں ہے، لیکن 'ابلیس و یزدان' میں آواز خدا کی ہے جس کی الوہیت مظہر حکمت ہے'
اس تبصرہ سے دونوں نظموں کے سمجھنے میں مدد ملے گی، 'روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے' کے مطالعہ میں ان کو
تخیلات و تصادیر کی ایک شاخ زریں اور اسمار و افعال کا ایک نغمۂ رنگیں معلوم ہوا ہے، 'زمانہ' کو بیانیہ شاعری
کی ایک حسین مثال تصور کرتے ہیں، جس میں نکتۂ فکر بھی ہے اور نغمۂ فن بھی، نظم 'لالۂ صحرا' کو اقبال کی شاعری کے

اور اس کا موازنہ رابرٹ ہیرگ اور ورڈسورتھ کی ان نظموں سے
نظام کے علائم کا گل سرسبد قرار دیا ہے،
بڑے وثوق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ اقبال
کیا ہے جو ان دونوں شاعروں نے ڈیفوڈل کے عنوان سے لکھی ہیں،
وہ رابرٹ
کے منظر فطرت میں روح کی جو گہرائی اور ان کے یہاں عالم تنہائی کے تخیل میں جو شعلۂ سینائی ہے
ہیرگ کے یہاں نہیں، اسی طرح نشاط تنہائی میں ورڈسورتھ کی چشم باطن بہت ہی محدود اور ناقص ہے، اس کے
برخلاف اقبال کی نگاہ اور اس کا نشاط پوری کائنات پر محیط ہے، ورڈسورتھ کا پورا نگارخانۂ فطرت اقبال
کے رنگ و آہنگ کے سامنے گرد ہو جاتا ہے، مظاہر فطرت سے جمال حقیقت کی آرائش کا جو کام اقبال نے
لیا ہے، ورڈسورتھ نہیں لے سکا ہے، فطرت اقبال کا وسیلۂ فن ہے، اور ورڈسورتھ کا مقصد فن ہے،
یہی فرق اقبال کی مضبوطی اور ورڈسورتھ کی کمزوری کا سبب ہے، آگے چل کر مصنف نے اقبال کی نظم
شاہین کا موازنہ شیلی اور ورڈسورتھ کی نظموں اسکائی لارک سے بھی کیا ہے، اور لکھا ہے کہ شاہین پورے
فنی حسن اور شاعرانہ کمال کے ساتھ ساتھ ایک فکری نصب العین کی علامت اور ایک نظام فکر کا اشاریہ ہے،
اس اعتبار سے یہ ایک محیط و مربوط نظام فن کا جز ہے، اور ایک وسیع و منظم اخلاقی جمالیات کا حصہ ہے، یہ
باتیں انگریزی نظم اسکائی لارک میں نہیں پائی جاتی ہیں، مصنف نے رابرٹ ہیرگ، شیلی اور ورڈسورتھ
سے اقبال کے موازنے کی پرمغز اور دلچسپ بحث میں اپنی ادبی وراثت کی جو برتری دکھائی ہے، اس کو پڑھ کر
قارئین کا سر پرغرور بھی اونچا دکھائی دے گا۔

مصنف نے اقبال کی نظم 'ذوق و شوق' کے پانچ بندوں کے بیس[٢٠] اشعار پر تبصرہ کر کے پھر اپنی
تنقیدی دیدہ وری کا پورا ثبوت دیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ بال جبرئیل کا تغزل منقطر ہو کر اس نظم میں مجسم
ہو گیا ہے، اس کے چوتھے بند کے حمد کو غزل الغزلات کہتے ہیں، جس میں ان کو آفاق کی پہنائی، اور
انفس کی گہرائی نظر آتی ہے۔

مصنف کے خیال میں نظم ساقی نامہ میں اقبال کے ذہن و فن کا امتزاج اپنے اس نقطۂ عروج پر ہے،

جو انھوں نے حاصل کیا تھا، اور جو دنیائے شاعری میں بے مثال ہے۔

اقبال کی شاعری کا عظیم ترین نمونہ مسجد قرطبہ ہے جس میں اقبال کو کعبۂ فن اور سطوتِ دینِ متین نظر آیا مصنف نے اس نظم کو بہت ہی پیچیدہ، بالیدہ اور تراشیدہ کہا ہے، انھوں نے اس کے مختلف بندوں میں ایک ارغنون کی تیز، بسیط اور تہ دار آواز پائی ہے، اس میں عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات کا جو آہنگ بلند ہوتا ہے، یا اس کے استعاروں میں جو عظیم فنکاری ہے اس کے حسنِ معنی میں جو لالہ کاری ہے اس کی نصاحت میں جو بلاغت یا سلاست میں جو فصاحت ہے، عقل و عشق اور منزل و حاصل کا جو آفاقی توازن ہے، اور عالمِ انسانیت کی جو عبرت خیز اور فکر انگیز تصویر کشی ہے، ان سب کا تجزیہ کرنے میں مصنف نے اپنی تنقید اور تجزیہ کا فن بہت ہی سلیقہ سے دکھایا ہے، اس نظم میں جو فطرت نگاری ہے اس کا موازنہ ورڈسوتھ کی نظم ٹنٹرن ایبی سے کیا ہے، اور ایک بار پھر ورڈسورتھ پر اقبال کی برتری دکھائی ہے، ان کے دلائل یہ ہیں کہ مسجد قرطبہ میں جو حرارت، تب و تاب اور نغمگی کی کیفیات ہیں ان سے ٹنٹرن ایبی خالی ہے، جس کی سطریں نہایت ٹھنڈی، بجھی بجھی اور اکھڑی اکھڑی ہیں، اس کے مقابلہ میں اقبال کا فن ربّ السّموات والارض کی بندگی کو مرکزِ نظر بنا کر شاعری اور زندگی دونوں کے سدرۃ المنتہیٰ تک جانے کے لیے آزاد اور فراخ ہے، اس آزادی اور فراخی سے ادب کی وسعتوں میں دنیا کا بلند ترین مینارہ نظر آتا ہے، مصنف نے یہ ساری باتیں جس یقینِ محکم کے ساتھ کہی ہیں ان کی تردید کرنا آسان نہیں ہے، ان کے لیے تو اور مشکل ہے جو اقبال کی شاعری کے لعلِ بدخشاں کے ڈھیر پر اس کے خیالات و جذبات کی کرنوں کو دیکھنے کے لیے دیدۂ بینا نہیں رکھتے۔

بال جبریل کے بعد ضرب کلیم کا مطالعہ کیا گیا ہے، اس میں اقبال نے ایک سو ستاسی [۱۸۷] عنوانات سے چھوٹی بڑی نظمیں لکھی ہیں، جو بال جبریل سے بہت زیادہ ہیں، مگر مصنف نے اس کی صرف چودہ [۱۴] نظموں پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، یہ دیکھ کر تعجب ضرور ہوتا ہے کہ انھوں نے بانگ درا کا احاطہ اپنے

ایک سو چھپن [۱۵۵] صفحے میں کیا ہے، بال جبریل کے لیے ایک سو چھیالیس [۱۴۶] صفحے صرف کیے ہیں، لیکن ضرب کلیم پر ان کا قلم چھتیس [۳۶] صفحے پر رک گیا ہے، حالانکہ ان کا بیان ہے کہ بانگ درا کی فطری دنیا کی شاعری سے جو جذبۂ فن اور سلیقۂ ہنر نمودار ہوا تھا، وہ بعد کے مجموعوں میں اوجِ کمال پر پہونچ کر کبھی ختم نہیں ہوتا، شاید ضرب کلیم تک پہونچتے پہونچتے ان کا جوشِ بیان مدھم پڑ گیا ہے۔

مصنف نے ضرب کلیم کی نظموں کے انتخاب میں اس مجموعہ میں جو ترتیب ہے، اس کا خیال نہیں رکھا ہے، اپنے حسنِ ذوق سے ان کا انتخاب کر کے ان کا تجزیہ شروع کر دیا ہے، 'صبح' کے چار مصرعوں میں ان کو طلوعِ اسلام کی حسین اور پُر اثر نقش گری نظر آئی، 'معراج' کے ہر شعر کے کسی نہ کسی استعارہ یا تلمیح میں انسان کے آخری نقطۂ عروج کی طرف پرواز کرنے کا حوصلہ اور ولولہ پایا ہے، انھوں نے علم و عشق کے پُر معنی الفاظ و تراکیب کی نشست اور بندش میں موسیقی کی لہریں رقص کرتی ہوئی محسوس کی ہیں، 'مردِ مسلمان' کو ایک سرور انگیز نغمۂ کہہ کر اس کے رنگین اور زریں علامات و استعارات کی طرف توجہ دلائی ہے 'مدنیتِ اسلام' میں صرف پانچ اشعار ہیں، لیکن یہ لکھ کر اس کی تعریف کی ہے کہ اس میں ثقیل سے ثقیل اور دقیق سے دقیق افکار کی متانت کو فن کی لطافت میں تبدیل کر دیا گیا ہے 'تعلیم و تربیت' کے ابلاغ شعریت، ایمائیت اور نفاست اظہار کے فن کی تحسین کی ہے، 'ٹیپو سلطان کی وصیت' میں اقبال کے فن کی اس کیمیا گری کی نشاندہی کی ہے جو اجزائے افکار کو تحلیل کر کے اشعار نظم میں ترکیب دیتی ہے، 'طالب علم' کے ذریعہ سے ان کے خیال میں خوابیدہ ذہنوں میں تلاطم پیدا ہوتا ہے، نظم 'عورت' پر اتنا ہی تبصرہ لکھنے پر اکتفا کیا کہ چند لفظوں اور چند نکتوں کے ذریعہ سے ایک نہایت سنجیدہ موضوع کو آئینہ دکھایا گیا ہے، حالانکہ اس کے مصرع۔ اسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرار افلاطوں۔ کی پوری وضاحت کرنے کی ضرورت تھی، "نگاہ" کے ایک ایک مصرع، ایک ایک ترکیب اور ایک ایک لفظ کو حسنِ فطرت کی ایک ایک ادا کا آئینہ 'جمال' کہا ہے، 'نگاہ شوق' کی موسیقی کے آہنگ اور تراکیب کے رنگ سے محظوظ ہوتے ہیں، 'نسیم و شبنم' کے

خوبصورت مکالمہ میں ایک خیال کو جس طرح مجسم کیا گیا ہے اس سے وہ متاثر ہیں، تمثیلی مکالمہ 'صبح چمن' ان کو اس لیے پسند ہے کہ اس میں مناظرِ قدرت کی لطیف و بلیغ تصویرکشی میں ایجاز کا اعجاز ہے 'فنونِ لطیفہ' کے مسلسل شاعرانہ پیکروں اور فنی رنگ و آہنگ سے بہت لطف اندوز ہوئے ہیں، 'شعاعِ امید' کو ضربِ کلیم کی بہترین تمثیلی نظم قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں جو ترتیب، تنظیم اور ارتکاز ہے، وہ عظیم ترین شاعرانہ فن کا نمونۂ کامل ہے۔

اپنی تحریروں کی محویت میں بعض نظموں کے عنوانات قائم کیے بغیر اپنے خیالات کا اظہار کرنا شروع کر دیا ہے، ان کے خیال میں 'ابی سینا' میں مغرب کی سرمایہ دارانہ اور مستبدانہ سیاست کا جائزہ بڑے بانکپن سے لیا گیا ہے، 'مسولینی' کے طرز اور انداز کو شعریت و معرفت سے لبریز، لطیف و دبیز، نکتہ آفرین، دل کشا اور موضوعاتی نظم نگاری کی حدود میں تمثیل کا اعلیٰ معیار قرار دیا ہے، بالِ جبرئیل میں بھی مسولینی پر ایک نظم ہے، ان دونوں نظموں سے کچھ غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں جن کو مصنف نے یہ لکھ کر دور کیا ہے کہ پہلی منتخب شخصیت کے شاعرانہ کردار نگاری کا باب اول ہے، اور دوسری باب دوم ہے، ایک میں متکلم اور موقف مسولینی سے تعلق رکھتے ہیں، دوسرے کا تعلق شاعر سے ہے، جب مسولینی کی زبان سے اس کے خیالات ظاہر کیے گئے ہیں تو وہ کچھ اور آواز ہے، لیکن جب شاعر نے خود اس کے کمالات کی شرح کی ہے تو دوسری آواز سے کام لیا ہے، یہ صرف تیور کا فرق ہے، جب کہ اسلوبِ سخن دونوں میں ایک ہی ہے، اور یہ اقبال کا معروف و معین طرز و انداز ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ وضاحت کر دی جاتی کہ ایک نظم تو اس وقت کہی گئی جب مسولینی اپنے ملک کا ہیرو بنا ہوا تھا، اس سے اقبال کا متاثر ہونا تعجب انگیز بات نہیں، لیکن جب اس نے ابی سینا پر حملہ کر دیا تو اقبال کی رائے اس کے متعلق بدل گئی، دوسری نظم اس حملہ کے بعد کی ہے، چنانچہ نظم 'ابی سینا' میں یہ لکھ کر اپنی آزردگی کا اظہار کیا ہے سہ

ہرگرگ کو ہے برہ معصوم کی تلاش

مصنف نے ارمغانِ حجاز کی نظموں کے انتخاب میں بھی مجموعہ کی ترتیب کا خیال رکھے بغیر اس کی نظموں پر اپنے خیالات کا اظہار شروع کر دیا ہے، ان کی رائے ہے کہ "آوازۂ غیب" کے استعارات میں ایک نئی سانچہ تیار ہوا ہے، ان کو 'بلوچ کی نصیحت' میں خود اقبال کے تخیل کے عنصر کی علامت اور ایک نتیجہ خیز فن کاری کا وسیلہ دکھائی دیا ہے، 'تصویر و مصوری' میں خودی کا فلسفہ بیان کرنے میں مصرعوں میں جو چستی ہے اور لفظوں میں جو لطافت، ترکیبوں میں جو نفاست اور طرزِ ادا میں جو فصاحت و بلاغت ہے، اس سے لذت آشنا ہونے کی ترغیب دلائی ہے،

کتاب کے آخر میں ابلیس کی مجلسِ شوریٰ کے تجزیہ میں مصنف نے اپنے قلم، تحریر، اندازِ بیان، اور دقیقہ سنجی کا پورا زور ایک بار پھر دکھایا ہے، جس سے قارئین اچھی طرح لطف اندوز ہو سکتے ہیں، وہ اقبال کے عشق میں انگریزی زبان کے بڑے سے بڑے شعراء کو خاطر میں نہیں لاتے، اس لیے اس نظم کے سلسلہ میں بھی اقبال کا موازنہ شکسپیر اور ملٹن سے کرتے ہیں، اور یہ جانتے ہوئے کہ اقبال اور شکسپیر دو مختلف فن کے ترجمان ہیں، وہ یہ لکھ کر اپنے ذوق کو تسکین دیتے ہیں کہ شکسپیر اصلاً ایک ڈرامہ نگار ہے، جس نے نظم میں ڈرامہ نگاری کی ہے، جب کہ اقبال حقیقۃً "ایک شاعر ہیں، جنھوں نے ڈرامائی عناصر سے بھی کام لیا ہے، البتہ اقبال اور ملٹن کے موازنہ کا انداز دوسرا ہے، اور یہ صحیح بھی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ اقبال کا ابلیس اپنے شر پہ نازاں ہے، اپنی تخریبی قوت کے نشے میں چور ہے، لیکن وہ خدائے کارساز کی برتری کو چیلنج نہیں کرتا، بلکہ اپنا حریف اپنے آقا کی اولاد کو سمجھتا ہے، اور اس پر خدا ہی کے غضب کا اعلان کرتا ہے، وہ خوش ہے کہ خدا اور ملائکہ نے انسانیت سے جو توقعات قائم کی تھیں، وہ ختم ہو چکی ہیں، اور اس آدم زاد کی کشتی برباد ہونے والی ہے، اس بربادی کو وہ اپنا کارنامہ تصور کرتا ہے، وہ ملوکیت، لادینی اور سرمایہ داری کو اپنا ہی نسل سمجھتا ہے، اور دعویٰ کرتا ہے کہ جس تمدن کے

ہنگاموں میں اس کا سوز دروں ہو اس کی آتش سوزاں کبھی سرد نہیں ہو سکتی، مصنف کے خیال میں ابلیس کا یہ تصور ملٹن کے تصور سے مختلف ہے، ملٹن کا ابلیس خدا کا حریف ہے، وہ ملکوتی قوتوں کے مقابلہ میں اپنی شہ زوری دکھاتا ہے، اور انتہائی کریہہ و مہیب شکل میں نمودار ہوتا ہے، اقبالؔ کا ابلیس حقیقی، مستند اور متوازن ہے، ملٹن کا ابلیس فرضی، ناقابل اعتبار اور غیر معتدل ہے، ملٹن کے ابلیس میں ڈرامہ نگاری زیادہ اور شاعری کم ہے، اقبالؔ کا ابلیس زیادہ شاعرانہ اور کم ڈرامائی ہے، ملٹن نے اپنے ڈرامائی ابوالہول کو زیادہ موثر بنانے کے لیے مسیحی روایات کی حدود سے تجاوز کرکے یونانی صنمیات کا سہارا لیا ہے، مگر اقبالؔ نے اسلامی روایات کی حدود میں ایک موثر شاعرانہ شخصیت کی تعمیر کی ہے، مصنف یہ بھی لکھتے ہیں کہ اقبالؔ کی اس نظم کا پورا منصوبہ اہل مغرب اور ان کے مختلف نظریات پر ایک کاری طنز ہے، مصنف کے اس موازنہ سے اقبالؔ کے پرستاروں کو ضرور خوشی ہوگی، اور وہ اپنی ادبی وراثت پر فخر کرنا بھی سیکھیں گے،

مصنف نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ارمغان حجاز کی بیشتر نظموں میں فن کی استواری اور فکر کی ہمواری کے باوصف کچھ خشکی کا احساس ہوتا ہے اور اقبالؔ کے اسلوب سخن کی عام شگفتگی میں کمی محسوس ہوتی ہے، (ص ۵۴۵) پانچ سو باون صفحے کی اس کتاب میں یہی چند جملے اقبالؔ کی شاعری کے کچھ خلاف لکھے گئے ہیں، ورنہ یہ شروع سے آخر تک نہایت پرستارانہ اور عقیدت مندانہ جذبات کے ساتھ لکھی گئی ہے، ممکن ہے کہ بعض نقادوں کو اس کی بعض باتوں سے اختلاف ہو، لیکن اس حقیقت کا انکار مشکل سے کیا جائے گا کہ اقبالؔ کی اردو شاعری کے تجزیہ میں یہ ایک عمدہ کتاب کی حیثیت سے برابر پڑھی جائے گی۔

راقم کو خود اقبالؔ کے کلام سے عشق ہے، اس لیے اس کتاب سے لذت لے کر اپنے ناظرین کو بھی لذت آشنا کرانے کی کوشش کی ہے

ہم تو اسیر ہیں خم زلفِ کمال کے

اب تک تو یہ دکھایا گیا کہ اس کتاب میں کیا ہے، اسی کے ساتھ اس کی بھی اندرونی خواہش ہوئی کہ اس میں کیا ہونا چاہیے تھا، اقبالیات پر لٹریچر کا ایک انبار لگ چکا ہے، خواہش ہوتی ہے کہ اقبالؔ نے جتنی نظمیں لکھی ہیں، ان میں سے ہر ایک کے متعلق یہ بتایا جاتا کہ یہ کیوں، کب اور کن حالات میں لکھی گئیں، یہ محنت طلب کام ضرور ہے، لیکن زیادہ مشکل بھی نہیں، اب تک اقبالیات پر جتنا کچھ لٹریچر آچکا ہے، اس کے سہارے یہ انجام پا جائے تو اقبالؔ کے نظام فن اور نظام فکر دونوں کو سمجھنے میں پوری مدد ملے۔

اقبالؔ کے کلام میں الفاظ کے ذخیرے کا ایک چمنستان نظر آیا ہے، مصنف نے جا بجا ان کی طرف توجہ دلائی ہے، لیکن ان کی اردو شاعری میں ذرہ بینائے علم، گلشن کن کی بہار، سورۂ والشمس کی تفسیریں سورۂ والنور، التجائے ارنی، اعراب السموات، تفسیر حرف لا نسلون، رفعت شان رفعنا، وغیرہ جیسے ٹکڑے اور اشارے استعمال ہوئے ہیں، اس بحث کی ضرورت تھی کہ ان سے ان کا نظام فن مجروح تو نہیں ہوا، گو ان کا نظام فکر تو ضرور بلند ہوا،

اقبالؔ نے کوثر و تسنیم، سدرہ، طور، کلیم، ید بیضا، شراب طہور، سلسبیل، شبانی، کلیمی، بشیری، نذیری، خضر، الیاس، بایزید، معرکۂ ایبک و غوری، نغمۂ خسرو، شوکت سنجر و طغرل، قوت حیدری، فقر جنید و بایزید، اردشیری اور طلسم برہمن جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں، جو اور اردو شعراء کے یہاں کم کیے گئے ہیں، کیا ان الفاظ سے اقبالؔ کے نظام فن کو استوار اور ہموار کرنے میں مدد ملی، یا ان کی فکر میں ایسی روح پیدا ہوئی جو پہلے نہیں ہوئی تھی۔

اقبالؔ کی اردو شاعری میں الفاظ کے تکرار سے جو حسن پیدا ہو گیا ہے، یا اس میں جو لفظی صناعیاں خود بخود بروئے کار آگئی ہیں اس میں صنعت اشتقاق، صنعت تجنیس اور صنعت ایہام کی جو مثالیں ہیں ان کے نظام فن کو سمجھانے میں ان کی بھی نشاندہی کی ضرورت تھی، ان کے یہاں صنعت سجع بھی ہے،

جس سے انھوں نے اپنے کلام میں برجستگی اور خوشنوائی پیدا کی ہے، اس پر بھی کچھ اظہار خیال چاہیے تھا۔

بانگ درا میں اقبال نے بعض انگریزی شعراء کی نظموں کو سامنے رکھ کر کچھ نظمیں کہی ہیں اسی طرح وہ داغ اور غالب کے علاوہ انیسی شاملو، ملا عرشی، ابوطالب کلیم، نیضی، ملک قمی، رضی دانش، صائب اور بیدل سے بھی متاثر نظر آتے ہیں، اور ان میں سے بعض نظموں پر تضمینیں بھی لکھی ہیں، کیا یہ ان کے ابتدائی دور کی محض مشق سخن سمجھی جائے، یا ان کا مستقل اثر ان کے کلام کے نظام فن اور فکر پر بھی رہا ہے، اقبالیات کے سلسلہ میں اس کی بھی بہت کچھ نشاندہی ہو چکی ہے کہ انھوں نے بعض مصرعے دوسرے شعراء مثلاً مسعود سعد سلمان، رومی، صائب، سنائی، قاآنی اور غالب سے بھی لیے ہیں، ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مصرعے تنظیماً یا تفریحاً یا ضرورۃً لیے گئے، یا فن اور فکر میں اضافہ کی خاطر لیے گئے ہیں؟ اگر یہ فن کے دائرہ کی چیز ہے تو اس کی کچھ وضاحت ہونی چاہیے تھی۔

ایک بار پھر یہ کہنا ہے کہ فن اور فکر کی بحث بڑی نازک ہے، اقبال کے حسب ذیل اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فکر پر زیادہ زور دیتے تھے ؎

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرورِ مے … اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر … وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ … کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مے خانہ

ان کا فن برائے فن نہ تھا، بلکہ زندگی کو پیام دینے اور اس کی تعمیر کے لیے تھا، ان کی فکر نے ان کے فن کو عظمت عطا کی، ان کا فن حسین اور رنگین ہو کر رہ جاتا تو ان کی شاعری بھی حسین اور رنگین بن کر رہ جاتی، جس کی قدر شاعرانہ اور جمالیاتی ذوق کی تسکین کے لیے تو کی جاتی، لیکن شاید اس سے وہ بے پناہ عقیدت نہ ہوتی جو اب ہے، اور یہی وجہ ہے کہ انکی فکر نے انکے فن کو باعظمت بنا دیا، اور اس باعظمت فکر و فن کے بعد ہمارے کانوں میں بانگ درا سنائی دی، ہمارے ذہن کو جبرئیل کا بال و پر ملا، اور ہمارے جمود کو کلیم کی ضرب لگی، اور جو جوہر ادراک ہم سے کھو گیا تھا اس کی یادوں کا ارمغان ملا، اسی میں ان کی اصلی عظمت، شوکت اور جلالت ہے۔

آخر میں مصنف کی توجہ ایک خاص بات کی طرف بھی دلانی ہے، انھوں نے اپنی کتاب میں وہی دل آویز زبان استعمال کی ہے جس کا متقاضی اقبال کا کلام تھا، اقبال کے کلام پر کچھ لکھتے وقت خود ان کا کلام ذخیرۂ الفاظ پیش کرتا رہتا ہے، لائق مصنف نے اس سے پورا فائدہ اٹھایا ہے، لیکن ان کی تحریروں میں تخلیق، تخلیقات اور خلاقی جیسے الفاظ کھٹکے، وہ اقبال کے عاشق زار ہیں، ان کی ضرب کلیم کی نظم 'تخلیق' جس معنی میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس سے مصنف کو متاثر ہونا چاہیے تھا، تخلیق، خلق، خلاقی تو اس ذات مطلق سے وابستہ ہے جو ساری کائنات کا خالق ہے، اب سے پہلے شاید ترقی پسندوں اور ملحدوں نے خالق کی تضحیک کے لیے یہ لفظ استعمال کرنا شروع کیا تھا، جو غیر شعوری طور پر ہمارے سنجیدہ اور حتی کہ مذہبی خیال کے اہل قلم بھی استعمال کرنے لگے، کتاب یا نظم کو تخلیق اور اس کے لکھنے والے کو خالق یا خلاق کہنا علمی اور ادبی بدعت ہے، جس سے شرک کی بو آتی ہے، معارف کے صفحات میں اس کی طرف پہلے بھی توجہ دلائی گئی تھی، لیکن اب یہ اتنی کثرت سے استعمال ہونے لگا ہے کہ اس کا ترک کرنا بظاہر آسان نہیں، مگر محتاط اہل قلم تو اس کے استعمال سے گریز کر سکتے ہیں۔

مطبوعاتِ جدیدہ

کاروانِ زندگی حصہ دوم، مرتبہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۴۲۰، مجلد مع رنگین گردپوش، قیمت تیس روپیے (۳۰)، پتہ:۔ مکتبہ اسلام، ۳۷، گوئن روڈ، لکھنؤ

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے خود نوشت حالات "کاروانِ زندگی" حصہ اول کا ان صفحات میں ذکر آچکا ہے، یہ اس کا دوسرا حصہ ہے، اس میں سنہ ۶۶ء سے ۸۳ء تک کی سرگذشت قلمبند کی گئی ہے، فاضل مصنف کی زندگی نہایت مشغول اور گوناگوں سرگرمیوں سے معمور ہے، اور وہ اپنی عالمگیر شہرت و مقبولیت کی بنا پر ملک و بیرون ملک خصوصاً دنیائے اسلام کا مرجع و مرکز توجہ بنے ہوئے ہیں، قوم و ملت کے مہمات امور میں رہنمائی و رہبری کے لیے ان کی جانب سب کی نگاہیں اٹھتی ہیں، وہ ملک و بیرون ملک کے اکثر ممتاز اداروں اور اکیڈمیوں کے ممبر بھی ہیں، اور ان کو اور دنیا کے اکثر اہم اجتماعات، بین الاقوامی کانفرنسوں اور بڑے بڑے علمی، تعلیمی، دینی اور تبلیغی جلسوں میں ان کو متواتر خطاب کرنے کا موقع ملتا ہے، ان کی زندگی دین و ملت کی خدمت، اسلام کے احیاء و اشاعت اور خلق کی اصلاح کے لیے وقف ہے، اور ان کا وجود بنی آدم کی ہمدردی و خیر خواہی، مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ، سرمایۂ ملت کی حفاظت اور کلمۃ اللہ کے اعلاء کے لیے ہمہ تن جہد و جہاد بنا ہوا ہے، ان کا یہ بھی کمال ہے کہ ان مشغولیتوں اور ہنگاموں سے سروکار رکھ کر بھی وہ اپنا علمی اشتغال قائم اور تصنیفی سرگرمیاں جاری رکھے ہوئے ہیں، اس کتاب میں ان کے ان ہی مشاغل اور سرگرمیوں کی روداد پیش کی گئی ہے، اس کے علاوہ اس عرصہ میں ملک و بیرونِ ملک میں جو اہم واقعات و حوادث رونما ہوئے اور جن سے مولانا کا حساس دل اور دردمند طبیعت غیرمعمولی طور پر متاثر ہوئی اور جن کے ردعمل میں بعض ایسی تحریکیں وجود میں آئیں جن سے مولانا کا بھی خاص تعلق رہا ہے، ان سب کا صحیح پس منظر بیان کیا ہے، اور ان کے جو اثرات و نتائج مترتب ہوئے ہیں ان پر بے لاگ اور حقیقت پسندانہ تبصرہ کیا ہے، یہ کتاب پندرہ (۱۵) ابواب پر مشتمل ہے، ان ابواب میں مولانا نے اپنی متعدد اہم تصنیفات اور تقریروں کے مجموعوں کا مبسوط تعارف کرایا ہے، جس میں ان کی تالیف کا محرک اور ان کی نمایاں خصوصیات بھی بیان کی ہیں، اور ان کے مفید و معنی خیز بعض اقتباسات بھی دیے ہیں، ایک مستقل باب میں قومیت عربیہ اور اشتراکیت کے علمبردار صدر جمال عبدالناصر سے اپنی مخالفت کے اسباب بیان کیے ہیں، اس میں عالم عربی کے مسائل و واقعات سے اپنی غیرمعمولی دلچسپی کی وجہیں بھی تحریر کی ہیں، اور صدر ناصر کی عربوں میں مقبولیت کے اسباب اور سنہ ۶۷ء میں اسرائیل کے ہاتھوں عربوں کی پسپائی اور ہزیمت کا ذکر بھی آگیا ہے، ایک باب مسلم مجلس مشاورت کے لیے خاص ہے، اس میں جنوبی ہند اور ملک کے دوسرے حصوں میں ارکان مجلس کے دورے اور مختلف جلسوں میں کی گئی اپنی تقریروں کا ذکر کیا ہے، اور اپنا ایک طویل مکتوب بھی نقل کیا ہے جو صدر مجلس ڈاکٹر سید محمود مرحوم کے نام ہے، اس سے سیاسی و ملی مسائل کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر کا پتہ چلتا ہے، اس باب میں انھوں نے اپنے بارے میں ایک عام شبہہ کا جواب بھی دیا ہے اور بتایا ہے کہ ہنگاموں اور سیاسی کاموں سے عدم مناسبت، رائے پور کی خانقاہ سے وابستگی اور تصنیفی ذوق و انہماک کے باوجود انھوں نے مجلس مشاورت کے وفد کے ساتھ مختلف صوبوں کے طویل دورے کیوں کیے اور قوم و ملت کے امور، ملک کی سیاسیات اور انتخابات میں مسلمانوں کے طرز عمل کے تعین وغیرہ سے کیوں اس قدر

غیر معمولی دلچسپی لی، تحریک پیام انسانیت کی داغ بیل خود مولانا نے ڈالی ہے، ایک باب میں اس کا ذکر، اس کے قیام کے محرکات و مقاصد اور آغاز و ارتقا کی تفصیل لکھی ہے، اور اس کے سلسلہ میں ملک کے بعض حصوں میں اپنے دورے اور تقریروں کا ذکر کیا ہے، مسلم پرسنل لا بورڈ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بھی مولانا کی سرگرمیوں کا خاص محور رہیں، ان کے بارہ میں بھی معلومات قلمبند کیے ہیں، ملک و بیرون ملک کے اہم واقعات میں پہلے ہندوستان و پاکستان کی جنگ کا ذکر کیا ہے، اس سلسلہ میں مشرقی پاکستان میں لسانی و تہذیبی تعصب اور بنگلہ دیش کے قیام کا تذکرہ ہے، پھر ہندوستان میں ایمرجنسی کے نفاذ اور جنتا حکومت کے قیام و خاتمہ کا حال لکھا ہے، حرم شریف کے ناشدنی واقعہ، مرادآباد کے فساد، نیز بیروت اور افغانستان کے المناک واقعات بھی قلمبند کیے ہیں، اور ان سب کے جو اثرات ان کے قلب و ذہن پر پڑے ان کا بے لاگ ذکر کیا ہے، اس کتاب میں ہندوستان کے مختلف شہروں کے علاوہ جن بیرونی ملکوں کے سفر اور وہاں کے مشاہدات اور تقریروں کا ذکر ہے، ان کے نام یہ ہیں: حجاز، انگلستان، کویت، مشرق وسطیٰ اور خلیج کی ریاستوں، متحدہ عرب امارات، افغانستان، ایران، مراکش، امریکا، پاکستان، قطر، الجزائر، سری لنکا، اور آکسفورڈ، مولانا رابطہ عالم اسلامی مکہ کے بہت ممتاز رکن ہیں بعض ملکوں کا سفر انھوں نے اس کے نمائندہ کی حیثیت سے کیا ہے، ہندوستان اور دوسرے ملکوں کے اجلاس اور سیمناروں کا بھی اس میں تذکرہ ہے، جیسے ندوۃ العلماء کا پچاسی سالہ جشن تعلیمی، رابطہ کی ایشیائی کانفرنس منعقدہ کراچی، قطر کی سیرت کانفرنس، دارالعلوم دیوبند کا صدسالہ اجلاس، مذاکرۂ ادبیات اسلامی منعقدہ ندوۃ العلماء لکھنؤ، کشمیر یونیورسٹی کا کانوکیشن، دارالمصنفین کا اسلام اور مستشرقین پر سیمنار، الجزائر کا سیمنار اور آکسفورڈ یونیورسٹی کی تقریب کی نوعیت اور ان میں اپنی شرکت اور اپنے خطابات کی تفصیل دی ہے، انھوں نے اپنے دو اہم اعزاز کا بھی اس میں تذکرہ کیا ہے، ایک فیصل ایوارڈ، دوسرا کشمیر یونیورسٹی کے ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری، اس عرصہ میں مولانا کو بعض نہایت اہم اور سنگین ذاتی و خانگی حوادث سے دوچار ہونا پڑا، یعنی والدہ

ہمشیر، برادرزادہ مولوی محمد الحسنی اور خواہر زادہ مولوی محمد ثانی حسنی کے علاوہ مولوی محمد اسحاق جلیس، مدیر تعمیر حیات کی وفات کے سانحے، مصنف نے ان پر اپنے شدید درد و کرب کا اظہار کیا ہے، مگر صبر و رضا کا دامن کبھی نہیں چھوٹا ہے، یہ کتاب ایک ایسے نامور عالم، مشہور مصنف اور ممتاز ملی رہنما کی داستان حیات ہے، جو گذشتہ چالیس پچاس برس سے اسلام کے احیاء، ملت اسلامیہ کی سربلندی اور انسانیت کی فلاح و ترقی کے لیے سرگرم عمل ہے، اس لیے یہ آپ بیتی سے زیادہ جگ بیتی ہے، جو ہندوستان اور دنیائے اسلام کے گذشتہ پچاس برس کے اہم قومی و ملی واقعات کی ایک مستند تاریخی دستاویز ہے، اس سے ملک و ملت کے مسائل سے مولانا کی باخبری اور ان کے بارہ میں ان کی فکر و تشویش اور دردمندی اور دلسوزی وغیرہ کا اچھی طرح اندازہ ہوتا ہے، ان کے سحر طراز قلم، ان کی انشاپردازی اور رعنائی تحریر نے اس سرگذشت میں بڑی ادبی حلاوت اور چاشنی پیدا کردی ہے۔

تاریخ اطبائے بہار جلد دوم، مرتبہ حکیم محمد اسرار الحق صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۳۰۰، مجلد مع گردپوش، قیمت ۳۵ روپے، پتہ: حکیم محمد اسرار الحق، انوار منزل، قطب الدین لین، دریاپور، پٹنہ، ۸۰۰۰۰۴۔

حکیم محمد اسرار الحق صاحب طب و حکمت کی اس ناقدری کے زمانہ میں بھی اس کو فروغ دینے اور اس کا پرچم بلند رکھنے کا حوصلہ رکھتے ہیں، اسی مقصد سے یہ کتاب لکھی ہے، جس کی بدولت اطبائے بہار کا نام نیک محفوظ اور باقی رہے گا، اس کی پہلی جلد پر معارف میں مفصل تبصرہ چھپ چکا ہے، پیش نظر جلد میں صوبۂ بہار کے تقریباً دو سو اطباء کا تذکرہ ہے، لائق مصنف نے طبیبوں کے حالات، ان کی حذاقت فن اور کامیاب علاج کے حیرت انگیز واقعات، بعض مجربات اور مخصوص آزمودہ نسخوں کے علاوہ ان کی علمی و ادبی اور قومی و ملی سرگرمیوں کی تفصیل بھی قلمبند کی ہے، پہلی جلد کی طرح اس جلد میں بھی متعدد ایسے اصحاب کا ذکر ہے جو طب سے زیادہ دوسرے کمالات کے اعتبار سے ممتاز تھے، شروع میں طب یونانی کی مختصر تاریخ لکھی ہے، اس میں ہندوستان میں اس کی آمد اور ہندوستانی مصنفین کی طبی تصنیفات کی فہرست بھی دی ہے، حکیم عبداللہ صاحب

سابق پرنسپل گورنمنٹ طبی کالج کا پیش لفظ بھی پڑھنے کے لائق ہے، مصنف کے ایک ہم وطن نے ان کا تعارف کرایا ہے، مگر اس کی زبان و بیان میں ناہمواری ہے، ص ۱۹۵ پر ۱۳۹۵ھ کا مطابق سنہ عیسوی ۱۹۳۷ء دیا ہے جو غلط ہے، صحیح ۱۹۷۴ء ہے، ص ۲۸۳ پر مولانا احمد علی لاہوری کا نام غلطی سے مولانا محمد علی لاہوری لکھا ہے، موخر الذکر قادیانی تھے، اور اول الذکر مولانا عبید اللہ سندھی کے مایہ ناز شاگرد اور انجمن خدام الدین لاہور کے امیر تھے، ابن خلکان کا املا ابن خلقان اور ... مرضی کا مرضا لکھا ہے۔

ہند و پاک میں عربی ادب: مرتبہ مولوی اقبال احمد سلفی صاحب، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۱۴۴، قیمت آٹھ روپیے پتہ :- محمد اسلام بک سیلر، نوگڑھ، بستی

عربی زبان و ادب کی خدمت میں ہندوستان کے علماء و مصنفین کے کارنامے بڑے اہم ہیں، اس کتاب میں دوسری صدی کے آخر سے اب تک کے وفات پانے والے ڈیڑھ سو عربی زبان و ادب کے ہندوستانی شعراء و مصنفین کا تذکرہ درج ہے، اور بعض کے کلام کا نمونہ بھی دیا ہے، یہ مصنف کی پہلی کتاب ہے، ابھی ان کو اس موضوع پر مزید تحقیق جاری رکھنی چاہیے، تاکہ دوسرا اڈیشن زیادہ بہتر ہو سکے، ایک مبتدی کا ایسے اہم موضوع پر کام کرنے کا حوصلہ قابل داد ہے۔

کانٹوں کی خوشبو: از جناب فیروز ظفر بدایونی صاحب تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی صفحات ۱۴۴ مجلد مع گرد پوش قیمت ۱۵ روپیے پتہ :- فرشوری ٹولہ، بدایوں۔

جناب محمد فیروز فرشوری بدایوں کے نوجوان اور ہونہار شاعر ہیں، اس مجموعہ سے ان کے اچھے شعری ذوق اور غزل، نظم اور قطعہ نگاری وغیرہ پر یکساں دسترس کا اندازہ ہوتا ہے، ان کی غزلوں میں عشق و محبت کے جذبات کی گرمی بھی ہے اور گرد و پیش کے معاشرتی و سیاسی حالات کی ترجمانی بھی، ابتدا میں ایک نعت ہے مگر نعت گوئی مشکل صنف سخن ہے، ع با خدا دیوانہ باش و با محمدؐ ہوشیار۔ اس کے ایک شعر میں آنحضرتؐ کو مختار کل کہا گیا ہے، جو خدا کی خاص صفت ہے، اگر سلامت روی کے ساتھ مشق سخن جاری رکھی تو وہ ان شاء اللہ آیندہ ایک کامیاب شاعر ہوں گے۔

"ض"

جلد ۱۳۶ ماہ محرم الحرام سنہ ۱۴۰۶ھ مطابق ماہ ستمبر سنہ ۱۹۸۵ء عدد ۳

مضامین